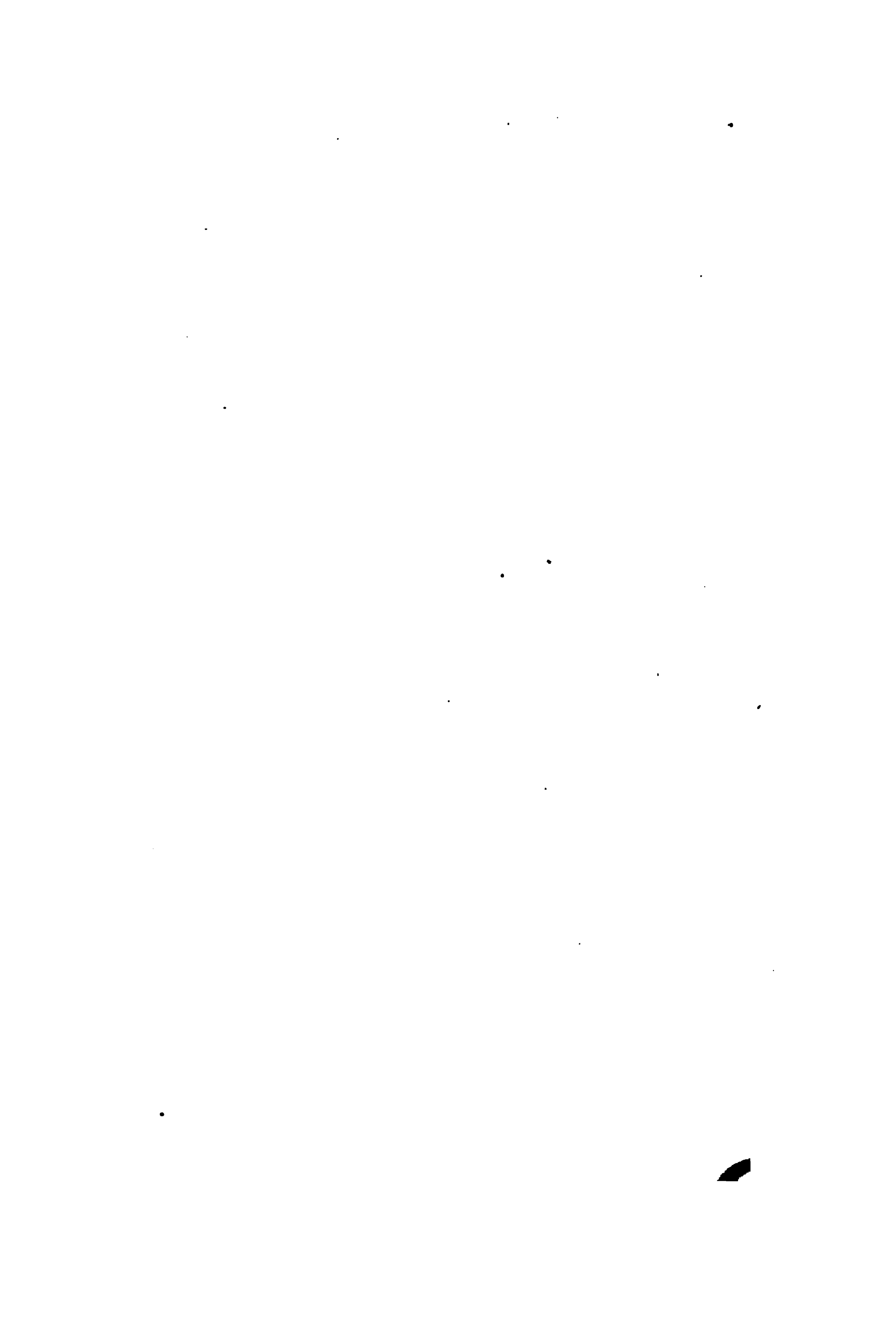


יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος ὁ σος ἀληθεια ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ





Geschichte

der

Protestantischen Dogmatik

in ihrem Zusammenhange

mit der

Theologie

überhaupt.

Von

Dr. W. Gaß.

Vierter Band.

Die Aufklärung und der Rationalismus. Die Dogmatik der philosophischen Schulen. Schleiermacher und seine Zeit.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1867.

Seinen Collegen und Freunden

Herrn Dr. H. Hesse

und

Herrn Dr. A. Dillmann

ordentlichen Lehrern der Theologie an der Ludwigs-Universität zu Gießen

vertrauensvoll zugeeignet

vom

Verfasser.



Vorwort.

Mit diesem vierten Bande, dessen Druck schon zu Anfang des Jahres begonnen und zuletzt noch durch eine mir nöthige Erholungsreise verzögert worden ist, erreicht meine Geschichte der protestantischen Dogmatik ihren endlichen Abschluß. Meinem ursprünglichen Vorhaben getreu habe ich sie bis in das vierte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts fortgeführt, den wissenschaftlichen Gang der letzten Decennien also nur in einzelnen Bemerkungen und Vergleichungen berücksichtigt, ohne demselben einen letzten Abschnitt zu widmen. Wo in solchen Fällen der rechte Schlußpunkt zu setzen sei, wird immer mehr oder minder der Willkür überlassen bleiben. Daß es möglich und nützlich ist, auch die Entwicklung eines rein wissenschaftlichen und literarischen Lebensgebiets bis zur Gegenwart herabzuführen, bezweifle ich keineswegs; ist es doch erst vor Kurzem von Erdmann für die Geschichte der Philosophie, von Dorner für die der Theologie in hervorragender Weise dargethan worden. Aber bei der streng historischen Haltung meines Werks hielt ich mich für vollkommen berechtigt, an einer früheren

Stelle vom Leser Abschied zu nehmen, zumal an einer solchen, die, obwohl ein Menschenalter hinter uns, mir dennoch Gelegenheit gab, die Schwelle der Gegenwart zu betreten. Auch gestehe ich offen, daß es mir schwer geworden wäre, die Reihe noch lebender Theologen ganz eigentlich zum Gegenstand historischer Relation und Kritik zu machen.

Früher dachte ich daran, in einem Anhange noch über die neuere englische und amerikanische Theologie Bericht zu erstatten. Dieser Vorsatz ist leider ein Raub der Zeit geworden, denn ich überzeugte mich, daß ich nur durch einen bedeutenden Aufschub etwas mich selbst Befriedigendes würde leisten können, obwohl es mir auch für diesen Zweck an gutem Rath nicht ganz gefehlt hätte. Das Nöthigste aus diesem Gebiet ist inzwischen von anderer Hand zusammengestellt worden.

Die nachfolgende Darstellung führt also von Semler bis Schleiermacher; sie umfaßt etwa achtzig Jahre und in ihnen das Zeitalter der theologischen Umwälzung und Erneuerung. Schleiermacher wird dabei als der zusammenfassende und ergänzende Repräsentant der Theologie seiner Zeit, zugleich aber auch als der Anführer eines vertieften und neubelebten dogmatischen Studiums angesehen. Von den vorangegangenen unterscheidet sich diese Epoche durch ihren durchgreifend sachlichen und principiell wissenschaftlichen Charakter; alle Aufmerksamkeit wird auf den Mittelpunkt der Glaubensangelegenheiten, auf Position und Negation der Lehrfragen hingerichtet; der Reiz einer systematisch oder methodisch geregel-

ten Geistesthätigkeit fehlt in den ersten Abschnitten gänzlich. Der Bearbeiter hat diese einseitige Beschaffenheit seines Stoffes streng wiederzugeben, er darf sogar Manches vernachlässigen, was an sich wohl der Beachtung würdig gewesen wäre. Bisher konnten von dem Mittelpunkt der Dogmatik aus auch die übrigen theologischen Disciplinen mit einer gewissen Gleichmäßigkeit übersehen werden, diesmal war zu Gunsten der Gründlichkeit eine strengere Beschränkung der Aufgabe erforderlich. Die Darstellung knüpft sich daher fast ausschließlich an die dogmatische Literatur und an die wichtigsten Erscheinungen der Religionsphilosophie, weil in ihnen alle Gegensätze und Resultate am Grellsten offenbar werden; sie folgt der Reihe der Schriftsteller, deren Mehrheit eine genauere Charakteristik verdiente, und alle Mühe wird aufgewendet, den Gang der Sache bis in seine feineren Wendungen und Uebergänge zu verfolgen. An den entscheidenden Stellen mußte natürlich auch von dem Material der biblischen und historischen Untersuchungen das Wichtigere aufgenommen werden, weil dies zum Verständniß des Lehrstreits selber unumgänglich nöthig erschien.

Noch mehr liegt ein anderer Unterschied auf der Hand. Der Darsteller dieser Periode findet sich selbst im höchsten Grade betheiligt, er wird im Vergleich zu den früheren Abschnitten zu einer schärferen Geltendmachung seiner eigenen Ansicht genöthigt. Er muß also Stellung nehmen und hat dazu seine Einleitungen und Uebersichten zu benutzen, aber er soll dies nicht durch allgemeine Maximen, sondern stets im

Anschluß an die historische Bewegung thun. Nur wenn er überall aus dem jedesmaligen Stande der Sache seine Urtheile gewinnt, kann es ihm gelingen, den Leser wirklich einzuführen und selbst für das Bekannte durch Aufzeigung seines wahren Verhalts und seiner thatsächlichen Aufeinanderfolge eine erneute Aufmerksamkeit zu erwecken. Diese zweite historische Pflicht mit jener ersten zu vereinigen, war sehr schwierig; ich habe es wenigstens gewollt. Wenn daher die früheren Bände mehr Fleiß der Sammlung und Sorgfalt der Composition erforderten: so war in der Arbeit dieses letzten die innere Schwierigkeit bei Weitem die größere.

Daß ich mit Billigkeit und Mäßigung verfahren bin, kann ich mir nicht zum besonderen Verdienst anrechnen, denn es ist mir noch niemals schwer geworden. Mehr Gewicht muß ich darauf legen, daß ich da, wo so viele Andere nur Worte finden zu Unehren der deutschen Theologie, auch zu deren Ehre geurtheilt habe. Den Grundsätzen wissenschaftlicher Freiheit und kritischer Unbefangenheit wollte ich treu bleiben; ich werde daher dem Vorwurf nicht entgehen, in den Rationalismus, welchen ich darstelle und dessen Gebrechen ich nachweise, selbst eingetreten zu sein; doch kann ich diesen Namen nur in einem allgemeineren wissenschaftlichen und christlichen Sinne auf mich anwenden, nach welchem weder das Interesse des Glaubens noch das Bekenntniß unseres alleinigen Heilsgrundes jemals aufgegeben werden kann. Die S. 613f. kurz bezeichnete religiöse Anschauung des Heilands und des Evangeliums überhaupt werde ich jederzeit vertreten.

Ich habe in den Hauptsachen meine Meinung gesagt, auch das Eigenthümliche derselben nicht verschweigen wollen, und Manches mußte ausgesprochen werden, was sich in diesem Zusammenhange nicht begründen ließ, doch aber nicht zurückgehalten werden durfte. Aber die hierauf bezüglichen Bemerkungen finden sich an zerstreuten Stellen zumal des neunten Buchs. Daher muß ich wünschen, aus dem Ganzen meiner Entwicklung, nicht aus einem einzelnen Abschnitt beurtheilt zu werden, und das ist die einzige Bitte, welche ich an meine Leser und Kritiker richte.

Meine historischen Mittheilungen werden von Manchen allzu ausführlich gefunden werden. Diesen Tadel nehme ich auf mich; ich glaube nicht, daß was ich beabsichtigte, auf einem geringeren Raum ausgeführt werden konnte. Auf die in die Theologie eingreifenden philosophischen Systeme von Kant bis Schelling bin ich allerdings gründlicher eingegangen, als vielleicht unbedingt nöthig gewesen wäre; es war dies die Consequenz meines bisherigen Verfahrens, und sie forderte einen größeren Aufwand in einem Zeitalter, welches in einem solchen Grade von philosophischen Tendenzen bewegt wird. Ueber Männer wie Daub soll Niemand urtheilen, der sich nicht Mühe gegegeben hat, ihren Gedanken nachzugehen, am Wenigsten wenn er diese tadeln will. Sollte ferner der Beschluß mit Schleiermacher gemacht werden: so war es nöthig, dessen Glaubenslehre in einem Gesammtbilde vorzuführen und es in seinen wesentlichen Zügen auch zu beleuchten, was hoffentlich mit voller Liebe, aber auch mit

Selbständigkeit geschehen ist. Als mein eigener Kritiker würde ich jetzt weit eher in meinen Erörterungen Manches zu vermissen als hinwegzuwünschen haben. Gern hätte ich noch einige neueste auf meinen Gegenstand bezügliche Schriften gründlicher zu Rathe gezogen. Mein Manuscript war zum größeren Theile druckreif und zur Absendung bereit, als Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie erschien. Ich habe dieses ganz anders angelegte Werk wohl nachgelesen, auch einige Stellen daraus entnehmen, nicht aber unter Vergleichung desselben arbeiten können; ich stelle daher einfach meine abweichende Auffassung neben die seinige in der Hoffnung, daß die Vergleichung beider der Kritik von Interesse sein wird. Aehnlich ist es mir mit einigen anderen Schriften ergangen. Auch Henke's schöne Monographie über Fries konnte nur da, wo sie Mittheilungen über de Wette und von dessen Hand darbietet, in der Kürze und während des Drucks noch benutzt werden.

Die Wünsche, welche ich diesem *μεγα βιβλίον μέγα κακόν* mit auf den Weg gebe, sind so einfach und ergeben sich so natürlich aus dem Ernst und der Schwierigkeit des Inhalts, daß ich sie kaum zu nennen brauche. Ich biete meine Arbeit allen ernstgesinnten und aufrichtigen Freunden protestantischer Theologie und Forschung dar; auch von Solchen möchte ich gelesen werden, die sich mit mir im Widerspruch befinden, auch Gegnern möchte ich Dienste leisten und hoffe dies sogar.

Nächst diesem Wunsche bewegt mich im jetzigen Augen-

blick die Erinnerung an meine eigene Vergangenheit. Ich war ein Hallischer Student, als ich unter C. Thilo's Leitung, — denn ihm hauptsächlich verdanke ich die Anregung zu dogmenhistorischen Studien, — und bei meiner ersten Beschäftigung mit Calvin's Institutio den Gedanken faßte, der Reihenfolge dogmatischer Lehrsysteme, zumal der protestantischen, eine zusammenhängende Forschung zu widmen. Späterhin, als es Zeit war etwas Selbständiges zu leisten, gerieth ich auf das entlegene Gebiet der griechischen Theologie und Kirche, dem ich auch gegenwärtig noch einige Aufmerksamkeit zuwende. Daß es mir aber dennoch im Laufe der Zeit möglich geworden ist, jenen Jugendgedanken wieder aufzunehmen und trotz aller Mängel und Schwächen doch meinem Vorhaben gemäß zur Ausführung zu bringen, erfüllt mich jetzt mit Dankbarkeit gegen Gott, weil dadurch meine literarischen Arbeiten einen festen Körper erhalten haben.

Als ich den ersten Band herausgab, stand ich mit meiner Aufgabe fast allein; jetzt bin ich mit mehreren ausgezeichneten Gelehrten in bedeutende Concurrenz getreten. Auch Vorlesungen über Geschichte der protestantischen Theologie und Glaubenslehre sind inzwischen auf deutschen Universitäten ziemlich gewöhnlich geworden. Gewiß eine günstige Veränderung, deren sich derjenige nur zu freuen hat, der das Wachsthum und die Fruchtbarkeit dieser Studien an seinem Theile zu fördern bemüht gewesen ist.

Schließlich sei allen denen gedankt, welche wie Hagenbach, Hundeshagen, Hase, G. Frank u. A. für das

Bekanntwerden meines Werks durch vielfache Benutzung und Berücksichtigung und in wohlwollender Weise Sorge getragen haben. Herrn Dr. W. Weissenbach hierselbst danke ich als meinem treuen Gehülfen bei der Correctur, von welchem auch die Inhaltsanzeige und das Register dieses Bandes angefertigt worden.

Gießen im October 1867.

Dr. Gaß.

Inhalt.

Seite

Achtes Buch. Die Dogmatik der philosophischen Schulen.

Erster Abschnitt. Die Dogmatiker der kritischen Philosophie.

Siebentes Buch.

Die Aufklärung und der Rationalismus.

Einleitung.

Der dritte Band dieses Werks hat eine Reihe von Veränderungen des religiösen Geistes und wissenschaftlichen Studiums vorgeführt, welche den Eintritt einer kritischen Umgestaltung der Theologie in Aussicht stellen, er enthält also schon eine Vorbereitung auf die folgende Darstellung, die sich mit der Ausbildung und Bekämpfung des Rationalismus zunächst bis zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts und hauptsächlich innerhalb des dogmatischen Gebiets zu beschäftigen haben wird. Der Geist der Uebergangstheologie macht sie selber zu einer Art von Einleitung, daher auch der ihr gegebene Name einer Vorgeschichte des Rationalismus [1]); allein dieser Umstand genügt doch nicht, um die Epoche, welcher wir entgegengehen, und deren Tendenz und Ergebniß zu erklären, noch überhebt er uns der Pflicht, auch diesmal einige einleitende Erörterungen an die Spitze zu stellen theils über den allgemeinen historischen und literarischen Charakter der nächsten Folgezeit, theils über die tieferen Gründe und Zusammenhänge der Bewegung sowie endlich über unsere Stellung zur Aufgabe.

Zunächst ist es der Rückblick auf die bisherigen Entwicklungsstufen der protestantischen Theologie, welcher dem Historiker eine wichtige Beobachtung aufdrängt. Seit der Reformation war die Theologie durch die großen Stadien des Dogmatismus, Synkretismus

[1]) Mit diesem Abschnitt beschäftigt sich der inzwischen erschienene erste Theil von Tholuck's Geschichte des Rationalismus, Abth. I, Berl. 1865.

und Pietismus hindurchgegangen, und diese Richtungen hatten sich, wenn auch in sehr gemäßigten Verhältnissen, noch auf das letzte Zeitalter des Uebergangs übertragen. Während der genannten Epochen befanden sich Kirche und Theologie in lebendiger Wechselbeziehung; die letztere verfolgte diejenige Tendenz, welche ihr von der öffentlichen und rechtlichen Stellung der Kirche zugewiesen oder durch den Zustand und das Bedürfniß der christlichen Gemeinschaft empfohlen war. Es war der Wille der Confessionen, dem die Theologie des Dogmatismus diente, es waren Bedürfnisse der praktischen Frömmigkeit und des kirchlichen Gemeingeistes, welchen die pietistische Lehrweise einen eigenthümlichen Ausdruck lieh. Von den Anführern des Synkretismus wurde allerdings die theologische Wissenschaft selbständiger gefaßt und behauptet, daß sie noch eine andere Bestimmung habe, als die ihr von den Forderungen des Bekenntnisses und der Kirchenleitung unmittelbar auferlegte; im Ganzen blieb aber doch die Abhängigkeit von den rechtlichen und praktischen Kirchenzwecken vorherrschend. Mit dem Rationalismus verhält es sich anders. Derselbe ging nicht von der Kirche im engeren Sinne aus, noch war er direct gegen sie gerichtet. Aus der bloßen Zurückziehung vom kirchlichen Leben folgt der Rationalismus noch nicht, sowie auch nicht jedes kirchliche Streben den Antirationalismus in sich schließt. Er ist nicht eine speciell kirchliche, sondern eine überwiegend wissenschaftliche Erscheinung und in dieser Beziehung vorzugsweise von protestantischer Herkunft und Bedeutung. Da nämlich im Protestantismus Beides verbunden ist, Glaube und Forschung, Frömmigkeit und Erkenntniß, religiöse Hingebung und wissenschaftliche Selbstthätigkeit: so können sich diese Factoren gegenseitig verdrängen, überholen und ablösen. Jetzt also kamen die Bestrebungen der zweiten Art in greller Einseitigkeit zum Vorschein, während der allgemeine protestantische Geistesberuf als erklärender Hintergrund stehen blieb. Wird daher die folgende Epoche an die der streng confessionellen Kirchlichkeit herangerückt: so ergiebt sich ein vollständiger Bruch; wird sie mit dem ersten Aufschwung der Reformation verglichen: so zeigen sich Verbindungslinien, weil in diesem der Geist des Protestantismus in größerer Breite offenbar wurde.

Ich weiß, daß ich damit leicht anfechtbare Sätze hinstelle. Niemand leugnet, daß während der Herrschaft des Rationalismus und unter dessen Einfluß der kirchliche Sinn erschlaffte und die christlichen Erfahrungen zurücktraten. Der Schluß liegt also sehr nahe, daß sein Wesen überhaupt in der Unkirchlichkeit und in dem Ablassen von demjenigen bestehe, was die evangelische Gemeinschaft bisher zusammengehalten hatte. Und weiter wird gefolgert, protestantisch könne man ihn darum nicht nennen, weil er ja auch in der andern katholischen Hälfte der Christenheit Verbreitung gefunden, ja theilweise aus dieser in die evangelische übergegangen sei; es bleibe also nichts übrig, als seine Quelle außerhalb des Christlichen und Kirchlichen in der Welt und weltlichen oder humanistischen Denkart zu suchen. Allein diese Auffassung bleibt bei der Außenseite stehen, sie bezeichnet die Schwäche, nicht die tiefere Aufgabe des Rationalismus. Denn bedeutend ist dieser doch erst durch die mit ihm verbundene wissenschaftliche Thätigkeit geworden und durch die Berufung auf ein christlich protestantisches Grundrecht, welches von ihm über die bisherigen Grenzen in Anwendung gebracht wurde; in dieser protestantisch-wissenschaftlichen Richtung ist er zwar nicht vollständig, — denn in diesem Falle würde unsere Untersuchung gar keine Schwierigkeiten haben, — wohl aber seiner besseren Hälfte nach enthalten. Die Gegensätze von Kirche und Welt, Christenthum und Humanismus reichen zur Erklärung nicht aus, sondern es ist nöthig, auf das christliche Princip selber einzugehen, wie dasselbe nach protestantischen Grundsätzen angeeignet und mit der allgemeinen Wissenschaft verarbeitet werden soll. Kirche und Wissenschaft sind verschiedene, nicht entgegengesetzte Größen, Religion und Glaube liegen zwischen ihnen, sie bilden den Boden und das Band der einen, den Stoff und Gegenstand der andern. Auch ist zwar der Rationalismus in beiden Theilen der abendländischen Kirche aufgetreten, aber während er in der katholischen nur wucherte, hat er in der andern eine bedeutende und dauernde Wirksamkeit gewonnen, Beweis genug daß sein Verhältniß zu den beiden Hauptgestaltungen des christlichen Lebens ein sehr verschiedenes war. „Der Protestantismus ist seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt,“ „der Rationalismus ist ein über-

triebener Protestantismus;" Beides sind Aussprüche bekannter Theologen, und sie hängen so mit einander zusammen, daß der zweite seine Erklärung im ersten sucht.

Der weite Name Protestantismus umfaßt alle Lebensbedingungen einer großen Glaubens- und Geistesgemeinschaft, die auf das Evangelium gegründet, aber von menschlicher Satzung und Auctorität frei sein will. Er hat einen bestimmten religiösen Gehalt empfangen und pflanzt ihn fort, aber er besitzt auch die Vollmacht, ihn auf's Neue erst zu finden oder den gefundenen zu berichtigen. Das ihm zuerkannte Recht freier Schrift- und Geschichtsforschung ist als solches unbegrenzt. Wird nun der letztere Trieb von dem andern traditionellen lange Zeit niedergehalten: so setzt sich der factische Glaubensinhalt Untersuchungen aus, welche aus dem progressiven und erkenntnißmäßigen Beruf herstammen. Dergleichen kritische Revisionen des kirchlich anerkannten Lehrsystems und seiner Voraussetzungen hatten in keinem Zeitalter ganz gefehlt, diesmal aber, nachdem die Kirche so lange Zeit der exclusiven Gültigkeit ihrer Satzung sich überlassen hatte, nahmen sie die weiteste Ausdehnung und einen destructiven Charakter an. Der Rationalismus ist die durchgreifendste, durch die allgemeine Anlage des Protestantismus herbeigeführte kritische Auseinandersetzung über das in diesem überlieferte Glaubenssystem und dessen Grundlagen. Damit ist aber nur seine allgemeine historische Stellung und Veranlassung bezeichnet, und diese wird klarer, wenn wir uns auf dem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eröffneten Schauplatz des deutschen Lebens genauer orientiren.

Das nächste Zeitalter heißt das der Aufklärung und Toleranz, aber auch das der klassischen Literatur und deutschen Philosophie, es ist von großer culturhistorischer Bedeutung, indem es auf dem Boden der Denkfreiheit neue Bildungskräfte in das deutsche Leben einführt. „Die Religionen," sagt Friedrich der Große in der berühmten Verordnung von 1740, „müssen alle toleriret werden, und muß der Fiscal nur das Auge darauf haben, daß keine der andern Abbruch thue, denn hier muß ein Jeder nach seiner Façon selig werden. Der Glaube und der innere Gottesdienst sind kein Gegenstand von Zwangsgesetzen. Jeder Einwohner

soll eine vollkommne Glaubens- und Religionsfreiheit genießen. Keiner ist schuldig, dem Staat von seinen Privatmeinungen in Religionssachen Rechenschaft zu geben oder Vorschriften vom Staat darüber anzunehmen. Jeder Hausvater kann seinen Hausgottesdienst nach Gutfinden anordnen." Mit diesen Grundsätzen wurde die bestehende Freiheit der Kirchen von Staatswegen auf das ganze Gebiet persönlicher Ueberzeugungen im weitesten Umfange ausgedehnt. Das Princip selber ist von jeher und mit Recht von der persönlichen Denkart Friedrich's und dem Einfluß seiner Umgebung unterschieden worden. Er selbst, der königliche Denker, war von dem Studium der Wolfischen Metaphysik ausgegangen, vertauschte aber diese mit einem Voltairischen Deismus und dachte über Seele und Unsterblichkeit materialistischer als selbst Voltaire; während er die Sittenlehre der Bergpredigt bewunderte, wandte er sich mit größter Geringschätzung von allen positiven Glaubensangelegenheiten ab [1]). Für seine Frivolität ist ihm die evangelische Kirche keinen Dank schuldig geworden, desto mehr aber für die großartige Handhabung seiner Regierungsmaximen, deren auch sie bedurfte. Katholische Länder waren für diese neue Staatsordnung nicht reif, erstrebten sie aber doch unter großen Erschütterungen der katholischen Kirchenherrschaft. Zwar scheiterte die Emser Punctation von 1786 wie der größere Theil der Reformen Joseph's II. Die Jesuiten waren 1773 gefallen und wurden erst 1814 hergestellt, nachdem sie in der Zwischenzeit mit einem verborgenen Dasein auch eine schleichende Wirksamkeit fortgesetzt hatten. Das Papstthum überstand theils durch Weisheit, theils durch kluge Standhaftigkeit die ihm drohenden Gefahren, sogar die größten der französischen Revolution und der Napoleonischen Herrschaft. Aber die katholische Kirche, welche mit der Reduction der Klöster und dem Untergang der geistlichen Fürstenthümer noch viele andere Verluste hinnehmen und in Deutschland die Entstehung und Wirksamkeit einer wissenschaftlich veredelten und dem Ultramontanismus widerstrebenden Theologie ertragen mußte, war damals zu sehr auf Vertheidigung angewiesen, um dem Protestantismus den alten aggressiven Geist entgegenzusetzen, daher das völlige Ende der

[1]) Hettner, Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrh. II, erstes Capitel.

Verfolgungen. Nur in der Pfalz dauerten die Bedrückungen fort bis zum Tode Karl Theodor's (1799); aber Joseph II. hatte in dem Edict von 1781 Confessionsfreiheit bewilligt, und in Bayern wurde von Maximilian Joseph die Duldung der Protestanten zum Landesgesetz erhoben, ohne daß jedoch eine wirkliche Gleichstellung protestantischer Einwohner innerhalb des katholischen Deutschlands schon erreicht worden wäre.

Das Gesetz der Zeit drang durch, es war aber nur die signatura temporis, die Lebensform und Bedingung für das Gedeihen anderer positiver Geistesgüter. Die Eröffnung des griechischen Alterthums, die Emporbildung der deutschen Prosa und Poesie, die Erhebung der deutschen Literatur zur Weltliteratur verliehen dem Geiste der Nation einen neuen Aufschwung, den Friedrich der Große weder erwartet hatte, noch zu würdigen verstand. Aus der Blüthe der Nationalliteratur verbunden mit erweiterter Kenntniß der Welt und des Völkerlebens entwickelte sich ein klassisch-deutscher Humanismus, zwar dem älteren verwandt, aber weit gehaltvoller als dieser. Die „schönen Wissenschaften" sollten kein bloßer Schmuck des Lebens bleiben, sondern nahmen eine höhere Stellung ein. Dem Dichter bleibt seine Heimath unverloren, auch wenn die Welt schon weggegeben ist, er versteht die Kunst sich über die Schwere des Daseins zu erheben, und wer da leben gelernt hat, wo die reinen Formen wohnen, dem wird verheißen, daß er mit den Urbildern der Schönheit zugleich die des Guten und die Wahrheit selber ergreifen und besitzen werde. Wir glauben nicht, daß sich diese Aussicht erfüllt hat, aber sie wirkte doch veredelnd und erweiternd auf den Geist, und der in ihr enthaltene Irrthum war schwer vermeidlich in einer Zeit, wo es darauf ankam, ein neues und von nun an unentbehrliches Element in den Begriff der höheren Bildung und Gesittung aufzunehmen. Bei allen diesen geistigen Erwerbungen kam die kirchliche Glaubensgemeinschaft gar nicht mehr und von der Religion nur das Allgemeinste in Betracht; das Verhältniß zu ihr ward gänzlich dem Einzelnen anheimgestellt, und die Mehrheit war darin einverstanden, daß die persönliche Schätzung nicht mehr von Ansichten, sondern lediglich von Tugend und Verdienst des Einzelnen abhängig

gemacht werden dürfe. Nimmt man Alles zusammen und erkennt man namentlich die Culturaufgabe, welche die meisten productiven Köpfe vereinigte, als eine nicht bloß negative sondern zugleich als eine schöpferisch bildende und selbständige an: so darf man sich nicht wundern, daß sie auf die öffentliche Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten lähmend und gleichsam suspendirend gewirkt hat; zu verwundern wäre eher, daß diese nicht noch mehr in Verfall gekommen sind.

Die protestantischen Kirchen empfingen wie bisher den Schutz des Gesetzes; Verfassung, äußerer Bestand und Cultus blieben meist ungeändert. Die Predigt sank eine Weile auf den Standpunkt der Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse herab.

Die Veränderung der Kirchenlieder begann mit Klopstock und führte nach und nach zu einer Verwässerung, welche den Beweis lieferte, daß von Kunst und Geschmack der deutschen Klassiker auf die kirchliche Lyrik nichts übergehen sollte. Der geistliche Stand verlor einen großen Theil seines öffentlichen Ansehens. Zwar wirkte die fromme Sitte noch fort, aber religiöse Gemüthskraft und Pietät waren gewichen, durch Verordnungen wie das Wöllnerische Religionsedict und durch gebieterische Wiedereinschärfung der symbolischen Lehren konnten sie unmöglich zurückgeführt werden. Die Zahl der Apostaten zur Römischen Kirche war gering, und diese Wenigen waren kein Opfer eines kirchlichen Parteieifers. Auch die Sectengeschichte hat nach der Verbreitung der Swedenborgianer keine namhaften Erscheinungen aufzuweisen. Kleinere Verbrüderungen dienten entweder dem Unglauben wie die Illuminaten und Theophilanthropen, oder dem Glauben wie die von Urlsperger zu Basel 1779 gestiftete Christenthumsgesellschaft, oder sie gingen aus älteren Gemeinschaften hervor wie die zahlreichen Regungen des Methodismus; erst das folgende Jahrhundert läßt mit dem kirchlichen Triebe auch den der kirchlichen Absonderung wieder stärker hervortreten. In den großen Körperschaften also circulirte damals wenig Geist und lebendige Frömmigkeit, dagegen fanden diese eine Freistätte in einzelnen socialen Kreisen und ausgezeichneten Persönlichkeiten; denn das Recht und die Kraft persönlicher Gesinnung war schon in der vorigen Periode

gewachsen und fand auch in der jetzigen eine höchst bedeutende Darstellung. Männer wie Claudius, Klopstock, Hamann, Lavater, J. J. Moser, denen sich später Perthes u. A. anreihen, haben das biblische Christenthum geistvoller und mannigfaltiger repräsentirt als die gelehrten Theologen der strengeren Richtung, sie wurden nicht durch kleinliche Parteiung sondern durch freie Neigung und Wahlanziehung verbunden und gehörten der Nation und der aufstrebenden Geistesbildung mit vollem Herzen an. Ueberhaupt aber giebt es in dieser Zeit nichts Schöneres und Anziehenderes als das Bündniß congenialer Menschen, welche, wenn auch vielfach durch Meinungen und Standpunkte getrennt, doch in einem beständigen Austausch mit einander blieben.

Was also in der Kirche Ueberlieferung und Gemeingeist ist, dem wurden nur Kräfte entzogen, es hatte kein Verhältniß zu den Bestrebungen der Zeit; desto mehr dasjenige, was freie Wissenschaft, Kritik und Forschung ist, denn dieses konnte und mußte von dem Drang des aufklärenden Princips ergriffen werden. Die Theologie hatte die stärksten Gründe, sich den Schranken einer vieljährigen Tradition zu entreißen, mit kühn vordringendem Urtheil überließ sie sich einer rücksichtslos prüfenden Thätigkeit. Daß der christliche Glaube einer gereinigten Darstellung bedürfe, erkannten Alle, auch die conservative Partei verzichtete auf verbrauchte Formeln und untaugliche Beweismittel, die kritische aber wurde von der modernen Denkart eine Zeitlang dergestalt fortgezogen, daß Alles, was in dieser lag, auch theologisch irgend wie zum Ausdruck gelangte. Aber sie ging dabei von keiner klugen Ueberlegung aus, die Anfänger des Rationalismus brachten bekanntlich kein Programm mit, sondern wurden durch den Drang ihrer Studien fortgetrieben, ohne deren Resultat in bestimmtem Umfange vorauszusehen, wodurch sich die ganze Bewegung weit über die Willkür eines menschlichen Vorhabens erhebt. Und ferner brachte schon die wissenschaftliche Mühe und die Sprödigkeit des Stoffes eine heilsame Beschränkung mit. Die Freigeisterei war maaßlos und unbekümmert um alle gelehrten Schwierigkeiten, der Rationalismus wurde durch sein Material begrenzt, er blieb angeregt und arbeitsam, und niemals konnte er von einem

christlichen Wollen scheiden, widrigenfalls er auch seines ganzen theologischen Handwerks hätte überdrüssig werden müssen. War er daher der Tendenz nach ein Product der Aufklärung: so muß er doch auch als deren Gegner angesehen werden, da er die Mittel in der Hand behielt, den seichten Absprechereien eine ernste und schwierige Arbeit zur Seite zu stellen. Für die deutsche Theologie kam noch ein anderer Umstand hinzu, welcher die Wichtigkeit der folgenden Epoche erhöhte. Die deutsche Literatur befand sich um die Mitte des Jahrhunderts in beschämender Abhängigkeit vom Auslande. Mag auch der Einfluß Voltaire's sowie der französischen Encyklopädisten und Materialisten wenigstens in religiöser Beziehung kein durchgreifender gewesen sein: so sind doch die Schriften der Engländer niemals mit solchem Eifer gelesen worden. Die Meinungen der Freidenker wurden in den Bibliotheken von Thorschmid und Trinius und in ähnlichen Werken von Jöcher, C. Löwe, Lemler gesammelt, und alle Zeitschriften sind voll von Anzeigen deutscher Bearbeitungen der kritischen oder apologetischen Schriften eines Warburton, Stackhouse, Burnet, Benson, Macknight, Lardner, Bates, Clarke, Butler, Kiddel u. v. A. Spalding, Sack, Jerusalem haben selbst eingestanden, daß die deistische Literatur von großem Einfluß auf ihre Jugendbildung gewesen sei. Eine Abhängigkeit war also jedenfalls vorhanden, so wie ja auch andererseits die Schriften der Socinianer jetzt mit ganz andern Augen gelesen wurden als früher. Aber aus dem Fremden und Empfangenen wurde auf dem heimischen Boden etwas Anderes und Besseres. Die deutsche Kritik, schon weil sie stetig und zusammenhängend arbeitete, übertraf die der Engländer sehr bald, die deutsche Apologetik stand der andern nicht nach, und die deutsche Philosophie nahm durch Kant einen Aufschwung, welchem die englische nicht mehr folgen konnte. Ein halbes Jahrhundert genügte, um jener Anglomanie ein Ende zu machen; das jüngere Geschlecht verhielt sich im Gegentheil allzu unbekümmert, so daß man zwar dem englischen Kirchenthum einige Aufmerksamkeit schenkte, übrigens aber ruhig abwartete, ob die Engländer umgekehrt von unseren wissenschaftlichen Angelegenheiten Kenntniß nehmen würden. Daß

überhaupt die deutsche Wissenschaft nach ihren höheren Problemen anderen überlegen sei, ist eine Behauptung, die vor hundert Jahren noch gar nicht gewagt werden konnte; wenn sie gegenwärtig erlaubt ist: so hat auch die Theologie an der Erhebung des deutschen Geistes zur Selbständigkeit einen nicht geringen Antheil. Bis jetzt ist soviel erwiesen, daß allerdings der Theologie die stärkste Veranlassung gegeben war, durch ein an sich selbst und ihren Angelegenheiten auszuübendes kritisches Verfahren in die befreiende Tendenz des Jahrhunderts einzutreten.

Die bevorstehende Umwälzung hat in der Art des literarischen Verkehrs und in dem Verhältniß der Schriftsteller zur öffentlichen Meinung noch einige Veränderungen hervorgebracht, die wir nicht übersehen dürfen. In alter Weise konnte man nicht fortfahren, über Glaubensfragen zu streiten. Die Toleranz hat sich leider nicht immer mit Ernst und Liebe, den schönen deutschen Eigenschaften, verbündet, sondern oft genug auch als selbstgefällige und hochmüthige Intoleranz gewirkt; doch war sie einem Zeitalter unentbehrlich, das sich unter so harten Widersprüchen und während einer schmerzlichen Zerreißung geheiligter Bande entwickeln sollte. Die Verhältnisse kehrten sich um, die Neuerer und Heterodoxen, bisher die Gerichteten, wurden jetzt die Richter und führten eine herrische Sprache, wurden aber doch wie ihre Gegner unter die Norm gegenseitiger Schonung gestellt. Einige dogmatische Verhandlungen, wie die über den thätigen Gehorsam Christi, sind von beiden Seiten mit ebenso viel Ruhe als Gründlichkeit geführt worden. Theologische Gegensätze störten das persönliche Vertrauen nicht, Männer wie Reinhard und Henke lebten in ungetrübter Freundschaft. Wie gleichgültig erscheinen die Subtilitäten der Kryptiker und Kenotiker verglichen mit den jetzigen Controversen, welche weiter griffen als weiland die zwischen den Socinianern und Kirchlichen! Was würde daraus geworden sein, wenn mit der Ausdehnung des Streitigen auch der polemische Eifer hätte gleichmäßig wachsen sollen! Auch war die Menge des Neuen und Auffälligen so groß, daß schon dadurch die Leidenschaft der Bestreitung und Vertheidigung abgekühlt werden mußte; Alles sollte zur allgemeinen Kenntniß gebracht werden,

nicht mit flüchtigen Notizen nach Art der „Unschuldigen Nachrichten" sondern in eingehender Beurtheilung. Nichts war also natürlicher als der Uebergang der alten Polemik zu der Haltung der Recensionen, welche mehr geschäftsmäßig betrieben wurden und trotz vieler einfließenden Bitterkeiten — denn die Feder verschärft sich, wo sie die einzige Waffe ist — sich doch im Ganzen zu einem gelassenen Tone bequemten; sie traten zum Theil an die Stelle der Streitschriften und wurden zu einem der wirksamsten Bestandtheile der Literatur. Auch allgemeine kritische Zeitschriften widmeten der Theologie eine stetige Aufmerksamkeit, wodurch deren Aufnahme in den Gesammtkreis der Wissenschaften sichtlich dargestellt wurde. Durch Recensionen und Kritiken wurde also der Gang der Theologie und die Stellung der ihn bestimmenden Persönlichkeiten mit Genauigkeit verfolgt; allein sie konnten nicht Alles leisten, zumal in einer Zeit der Umwälzung, wo Jeder auf sich selbst und seine Entscheidung hingewiesen war. Die Menge ließ sich fortziehen, die Selbständigen und Vordringenden empfanden leicht die Nöthigung, sich selbst eine Rechenschaft abzulegen, welche amtlich nicht mehr gefordert ward. Es ist von großer Wichtigkeit, daß die ganze Wendung, von welcher wir handeln werden, sich innerhalb Eines Menschenalters vollzogen hat, also ihrem allgemeinen Charakter und Ausgang nach von denen erlebt wurde, welche schon an deren Anfängen thätigen Antheil genommen hatten. Welche Wechsel der Tendenz und des Urtheils und der ganzen wissenschaftlichen Arbeit lagen also hier dicht neben einander, wie sehr waren die Leiter der Bewegung genöthigt, auf diese Uebergänge zurückzusehen und sie in der Reihenfolge der eigenen Studien und religiösen oder wissenschaftlichen Erfahrungen nachzuweisen! Vor Zeiten durfte Jeder nur das Kirchliche und Gemeinsame bekennen, jetzt auch sich selbst im Verhältniß zu diesem. Daraus erklärt sich, daß die nächste Literatur ziemlich viele Selbstbiographieen und Geständnisse darbietet, wie die von Semler, Michaelis, Bahrdt, Nicolai, Reinhard, A. F. W. Sack, Spalding; es sind, wenn auch durch Bahrdt's Beitrag befleckt, doch Rechtfertigungen und Zeugnisse des Gewissens, bei denen Niemand ohne Nachdenken und Pietät verweilen wird.

Nur Schleiermacher hat keine Confessionen hinterlassen als welche seinen eigenen Werken einverleibt sind.

Nach diesen Vorbereitungen werden sich zwei Fragen beantworten lassen: ob der Rationalismus alt oder neu sei, und ob er im gegenwärtigen Zeitpunkte mehr als aus der Theologie hervorgegangen oder in sie eingedrungen betrachtet werden müsse. Die erste Frage scheint schon durch die Rüge der Neologie beantwortet; die kritische Theologie brach mit der kirchlichen Ueberlieferung, dem alten und reformatorischen Bekenntniß, wie hätte sie also nicht den Eindruck des Neuen und Unerhörten machen sollen! Etwas später aber, als man ruhiger geworden war und die kritischen Ansichten und Grundsätze mit älteren Analogieen in Vergleich zu stellen gelernt hatte, lautete das Urtheil ganz entgegengesetzt[1]): der Rationalismus ist so wenig neu, daß er vielmehr durch die ganze Geschichte der Religion und der Lehrmethode hindurchgeht, ja er kann nirgends gänzlich fehlen, weil das Christenthum selber einen Geist des Denkens, Prüfens und Strebens nach Wahrheit und gegründeter Ueberzeugung sowie der Freiheit von willkürlichen Lehren und Satzungen in sich trägt[2]). Es war nicht schwierig, dies historisch zu erläutern. Schon im kirchlichen Alterthum, sobald sich eine Theologie im engeren Sinn gebildet hatte, gab sie sich auch einen denkenden und erkenntnißmäßigen Beruf und knüpfte an die Pflicht des Glaubens auch ein Recht vernünftiger Aneignung; dies geschah von den Alexandrinern, von Origenes und Augustin. Will man die Scholastiker auch nur als rationale Methodiker gelten lassen, welche für die Satzungen der Kirche faßliche Gründe und Demonstrationen suchten: so gab es unter ihnen auch Solche genug, die sich bei ihrem Geschäft einen mehr als formalen Zweifel erlaubten. Ein kritischer Rationalismus war also auch unter ihnen vertreten[3]). Der Geist der Reformatoren war

[1]) Ein umgekehrtes Verhältniß bemerken wir bei der Reformation; sie selbst erklärte nur das Alte und Ursprüngliche zu wollen, bis nachmals auch in ihr eine eigenthümliche Neuheit erkannt worden ist.

[2]) Stäudlin, Geschichte des Rationalismus, Gött. 1826, S. 1—8.

[3]) Nicolaus Cusanus nennt die Anhänger der Aristotelischen Methode theologi rationales und versteht darunter Solche, welche die Verstandesregeln dergestalt handhaben, daß sie das Göttliche nach verneinenden und bejahenden Aussagen

durchaus gläubig und hingebend nach Innen und im biblischen Sinn, kritisch nur nach Außen gegen Tradition und Hierarchie. Ihrer religiösen und wissenschaftlichen Bildung nach waren ja die Reformatoren einander sehr ungleich und näherten sich der Eine der rationalen, der Andere der supranaturalen Auffassung des Glaubens; allein diese Ungleichheit erscheint wohl in ihnen als Differenz der Ansicht, aber nirgends als durchgeführter Gegensatz. Denn zu einer wissenschaftlichen Abwägung und Abgrenzung dessen, was dem Evangelium gegenüber Vernunftthätigkeit sei, konnte es nicht kommen, weil sich Thaten wie die Reformation überhaupt nicht spalten und zerlegen lassen, indem sie ausgeführt werden. Erst die spätere Reflexion versuchte eine Feststellung, und daraus erklärt sich, warum die strenggläubigen Nachfolger, die doch innerlich gebundener waren, theoretisch weiter gingen als die Reformatoren. Ein Daniel Hoffmann in Helmstädt wollte allen Gebrauch der Vernunft und Philosophie in Glaubenssachen verpönen, das hätte ihm Luther vielleicht hingehen lassen, den Zeitgenossen erschien es barock und unausführbar, und Gerhard und Musäus haben die Forderungen einer wissenschaftlichen Gestaltung besonnen ausgesprochen [1]). Es ist früher gezeigt worden, wie in der Cartesianischen und Wolfischen Schule die kritischen Neigungen entstehen und wachsen und das Rationale dem Biblischen selbständiger zur Seite tritt [2]); in principieller Beziehung also zeigt sich eine allmähliche Fortschreitung. Denkt man aber an den Lehrinhalt: so braucht man nur mit den Ebioniten zu beginnen und mit den Socinianern und Arminianern zu endigen, um auf diesem Wege den nachher im Rationalismus vereinigten Ansichten oder ähnlichen zu begegnen. Wie die Gestalten des Mysticismus: so gehen auch die Bestandtheile des Rationalismus durch alle Jahr-

und durch Unterscheidung des Entgegengesetzten beurtheilen. Cum de Deo nos homines rationales loquimur, regulis rationis Deum subjicimus, ut alia de Deo affirmemus, alia negemus et opposita contradictoria disjunctive applicemus. Et haec est paene omnium theologorum recentiorum via, qui de Deo rationabiliter loquuntur. De conject. I, 10. Weiße, philos. Dogmatik, I, S. 227.

[1]) Ueber den Hoffmann'schen Streit und Werdenhagen's Angriffe gegen die Rationisten und Ratiocinisten s. Henke, G. Calixt, Bd. I, S. 248. 49.

[2]) M. Geschichte d. D. II, S. 229. 30. III, S. 164 ff.

hunderte der Kirche und zumal der protestantischen hindurch, doch aber mit großem Unterschied. Das Princip, wie gesagt, läßt sich gradweise in aller Theologie nachweisen, soweit sich dieselbe einen wissenschaftlichen Charakter wahren will, und durch die Reformation empfing es in dem Rechte der Selbstüberzeugung und der Prüfung aller traditionellen Annahmen einen bestimmteren Anknüpfungspunkt. Von den Resultaten und Behauptungen aber muß gesagt werden, daß sie sich bis dahin nur in heterodoxer Stellung und außerhalb des kirchlichen Consensus hatten halten können. Jetzt aber fanden sie im Inneren der Kirchengemeinschaft Anerkennung und Verbreitung, die kritische Theologie des achtzehnten Jahrhunderts gab ihnen Zusammenhang und Begründung, verband mit ihnen eine scharfe Untersuchung des gesammten Schrift- und Geschichtsstoffes ohne Rücksicht auf Inspiration und Symbolnorm und bearbeitete demgemäß alle theologischen Disciplinen. Das war in solcher Consequenz und Vollständigkeit niemals früher geschehen, auch das wissenschaftliche Verfahren nie mit ähnlichem Erfolge angewendet worden; folglich ist der Rationalismus ungeachtet der ihm vorangegangenen Anklänge und Vorbereitungen dennoch etwas Neues, das auf kein früheres Zeitalter verpflanzt werden kann und sich mit dem nihil novi sub sole oder mit dem Gemeinplatz eines stets wiederkehrenden Kreislaufs menschlicher Dinge nicht abthun läßt. Er gehört innerlich der neueren Zeit und Bildung an und hängt wissenschaftlich mit dem allgemein protestantischen Geistesberuf, welcher auf Selbstthätigkeit und Eigenheit der Ueberzeugung dringt, zusammen; er ist schulmäßig beschränkt und in manchen Beziehungen nur als Durchgangsstufe anzusehen, aber mit der Vergänglichkeit des Systems ist die der Aufgabe noch nicht bewiesen.

Nicht minder ernst und weitführend ist die andere Frage, ob wir diese Erscheinung, wie sie damals auftrat, aus der Theologie selber oder aus den außerhalb ihres natürlichen Gebiets vorherrschenden Tendenzen der Welt und Wissenschaft herzuleiten haben. Ist sie ein Product der Theologie oder mehr eine Concession an die moderne Humanität und Aufklärung? Daß Beides mit Grund behauptet werden kann, darüber werden alle Sachkundigen

einverstanden sein. In der ersteren Rücksicht muß auf die kurz vorhergegangene Uebergangsepoche verwiesen werden. Bis um 1750 blieb der Lehrbestand der Hauptsache nach ungeändert, Vortrag und Behandlung desselben aber wurden immer matter und kraftloser. Das Stadium der „vernunft- und schriftmäßigen Gedanken" war kein destructives, aber es ließ auch den überlieferten Lehren nur eine äußerliche Auctorität und Wirksamkeit übrig, und zu dem Zurücklenken *auf* einen vergangenen Standpunkt fehlten alle Bedingungen. Eine morsch gewordene Dogmatik, mit Restrictionen und erweiternden Auslegungen durchschossen, von einer kalten Logik und Metaphysik nothdürftig zusammengehalten, verhieß keine lange Dauer und übte den Einfluß nicht mehr, welchen die christliche Religion forderte [1]. Sobald einmal der Verband der in allen Glaubenserklärungen enthaltenen biblischen, historischen und dogmatischen Factoren bis zum Zerfallen gelockert war, blieb nichts übrig als jeden für sich zu prüfen, das wahrhaft Primäre zu suchen, das Secundäre hiernach zu bestimmen. *Besonders* waren die biblischen Wissenschaften dermalen an einer verhängnißvollen Schwelle angelangt. Am Buchstaben der heiligen Schrift war jede hermeneutische Dienstleistung treulich geübt, dagegen ein anderes Problem, das genetisch-historische, noch nicht ernstlich und unerschrocken in Angriff genommen worden. Der kritische Blick sollte in das Innere der Bildungsgeschichte der Urkunden eindringen, denn daß diese mit Aufbietung alles menschlichen Scharfsinns ermittelt werde, duldete die heilige Schrift nicht allein, sondern **forderte** es zuletzt, indem sie selbst die Mittel und Fingerzeige dazu an die Hand gab. Ergab sich auf diesem Wege ein menschlich bedingter Proceß und mußten im Inneren der biblischen Bücher menschliche Zuthaten, Abweichungen und selbst Widersprüche eingeräumt werden: so wurde auch das dogmatische Urtheil afficirt und zu einer

[1] Dies wird auch von Dorner anerkannt, welcher in seinem neuesten Werk: Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 736 bemerkt, daß die Theologie an dem Werke, die historische Religion zum eigensten bewußten Besitz und zur Kraft des ganzen Gemüths zu machen, im 17. Jahrhundert so wenig gearbeitet, „daß sie vielmehr mit dem allgemein Menschlichen gebrochen, das sittliche Gebiet vernachlässigt und die lebensvolle Heilsthatsache des Christenthums in ein allein seligmachendes Begriffssystem umgesetzt habe."

durchgängigen Prüfung der bisherigen Annahmen und Folgerungen der Anstoß gegeben; denn daß die Kritik nach so langer Zurückhaltung mit Bescheidenheit verfahren oder auf halbem Wege stehen bleiben werde, war nicht zu erwarten. So gefaßt ist wirklich die umgestaltende Bewegung aus dem schwierigen und unbefriedigenden Zustande der Theologie als ein durchgreifender Act der Selbsthülfe hervorgegangen. Aber auch das Andere ist richtig, daß der Rationalismus der Theologie von Außen entgegen gebracht worden, denn diese befand sich als einzelne Wissenschaft nicht mehr in der gesicherten Stellung, um diesen Einfluß zurückzuweisen oder zu beherrschen. Für Deutschland war, wie schon bemerkt, die Einwirkung der deistischen Literatur von Wichtigkeit, die aufklärende Tendenz war schon vorhanden, ehe sie eine theologische Gestalt annahm. Man erinnere sich aber auch, daß schon zur Zeit der Reformation sich eine allgemeinere Religionsanschauung ohne kirchlichen Anspruch gebildet und im Schutze der philosophischen Facultäten fortgepflanzt hatte. Der Humanismus nämlich widersprach der Kirche und dem Glauben nicht, schloß sich ihnen vielmehr als Vertreter einer klassisch-philosophischen Bildung gern an, aber er neigte sich doch zu einer zwar nicht unchristlichen, aber doch undogmatischen Auffassung des wesentlich Christlichen. Dieselbe Denkart hatte im Laufe der Zeit, — und wir brauchen die historischen Mittelglieder nicht genauer anzugeben, — durch Wachsthum der Philosophie und natürlichen Theologie sowie der allgemeinen Weltbildung weit mehr Boden gewonnen, und jetzt trat sie der Fachtheologie mit gesteigerten Ansprüchen gegenüber, in der Meinung den wahren und mit dem fortgeschrittenen Geist der Menschheit allein vereinbarten Inhalt selbst ohne theologische Mühwaltung schon zu besitzen. Dieser Vernunftglaube wurde der Theologie, wenn sie fortan gedeihen wolle, gleichsam zur Annahme empfohlen; auch auf dem deutschen Schauplatz ist dieser allgemeinere Drang von der speciell theologischen Entwicklung mit Recht unterschieden worden, aber die Berührungen zeigen sich überall. Dies wäre also die Bewegung von Außen herein, und durch sie soll die in dem protestantischen Bewußtsein entstandene Entzweiung in der Weise gelöst werden, daß sich die aufklärende Richtung auf die

heologie selber überträgt. Gewiß also daß sich im Rationalismus wei Strömungen begegnen und zu einigen suchen, dabei ergiebt sich ber, was wohl zu merken, nach beiden Seiten ein ganz ungleichrtiges Verhältniß. Was die Theologie aus sich selber mitbringt nd entwickelt, ist eine freie Verwaltung ihrer eigensten Angelegenheiten, also ein ungeschmälertes Recht der Schrift- und Geschichtsorschung oder Kritik im weitesten Sinn, deren Resultate aber nicht orausbestimmt werden können; was ihr aber zugeführt wird, ist hon ein gewisser Inbegriff sei es philosophisch oder populär eingekleideter Gedanken, ein Ziel, dem sich die theologische Arbeit zuewegen soll. Auf jener Seite liegen die eigentlichen und theologischen Stoffe sammt ihrer dauernden Schwierigkeit, auf der andern ein ungefähres aber leicht faßliches Resultat. Je rascher und eilfertiger ieses ergriffen wird, desto oberflächlicher erfolgt die Einigung. Die höchste Mission des Rationalismus besteht allerdings darin, daß der vorhandene Dualismus der universell wissenschaftlichen und der christlichen Geistesbildung geschlichtet werde, aber diese Aussöhnung soll nicht arin bestehen, daß das besondere Christliche gegen das Abstracte und Allgemeine eingetauscht wird, sondern dieses Letztere soll auch in der Gestalt des Eigenthümlichen erscheinen und zum Ausdruck kommen. Und irren wir nicht: so lag in dieser Richtung gerade die Gefahr er Ausschreitung, der Oberflächlichkeit und selbst der Unwahrheit.

Hiermit ist anerkannt, daß eine kritische Durchsicht und Umgestaltung der Theologie und ihres Studiums unvermeidlich war; daß ie gerade so und nicht anders verlief und ausfiel, dafür kann naürlich keine Nothwendigkeit beansprucht werden, weil dies von der Beschaffenheit der leitenden Persönlichkeiten abhing, und weil es vermessen sein würde, auch diesen zweiten persönlich bedingten Factor einer historischen Entwicklung aus allgemeinen Gründen herzuleiten.

Dies führt denn noch auf das Verhältniß der folgenden Bearbeitung zu diesem Gegenstande, welches mit einigen vorläufigen Bemerkungen bezeichnet werden muß. Wir beginnen mit dem Leichtesten und fast allgemein Zugestandenen. Wie jeder Sturmwind den Boden ändert und die Luft klärt: so hat der Rationalismus als ein gelehrter reinigender Dienst an der Wissenschaft gewirkt. Durch ihn

ist die gesammte wissenschaftliche Tradition durchbrochen, eine Menge von Vorurtheilen und Voraussetzungen zerstört oder berichtigt und in alle theologischen Geschäfte eine größere Strenge und Unbefangenheit eingeführt worden; dazu half die in ihm vorherrschende Nüchternheit. Am Meisten bedurften die biblischen Disciplinen einer kritischen Erneuerung, aber auch die übrigen erhielten in Bezug auf die Sichtung des Materials und die Art der Begründung und Beweisführung ein anderes Ansehen, keine konnte auf dem Standpunkt vor dieser Erschütterung festgehalten werden. Auch die Vertheilung des Stoffes und das Verhältniß der Fächer zu einander gestaltete sich anders; unter dem Einfluß des Rationalismus wurde die alte Polemik sistirt, an die Stelle trat, obwohl erst später, die neuere Symbolik mit ihren historisch-comparativen Zwecken; zwischen der Exegese und Dogmatik erwuchs das fruchtbare Studium der biblischen Theologie. Die Kirchen- und Dogmengeschichte wurde bei aller Einseitigkeit des jetzt herrschend werdenden Pragmatismus doch zu einer Menge neuer Beobachtungen und Vergleichungen veranlaßt. Wie jede Kritik, so hatte auch diese ihre Stärke in der Negation, aber auch ihre positiven Einfälle und Vermuthungen sind als Mittelglieder oder doch als Reizmittel fortschreitender Untersuchung allen Parteien zu Statten gekommen. Von dem theologischen Studium muß also gesagt werden, daß es durch diese Schule und unter deren Einfluß zu einer Reife gelangt ist, welche sonst nicht erreicht sein würde.

Abgesehen von dieser allgemeinen kritischen und gelehrten Bedeutung kann entweder der principielle oder der systematische Gesichtspunkt in's Auge gefaßt werden. Schon oben ist angedeutet worden, daß der Rationalismus auch unabhängig von der christlichen Offenbarung gedacht werden kann; dann ist sein Princip nur das einer allgemeinen Vernunftreligion, oder der philosophische Wille, eine durch empirische oder apriorische Schlüsse gewonnene Religionserkenntniß an die Stelle der historisch gegebenen zu setzen. Wir haben diese Richtung im Deismus kennen gelernt, sie kann auch an den Grenzen der Theologie auftreten, wird aber innerhalb derselben nur eine vorübergehende Existenz haben. Denn zugegeben die Mög-

lichkeit, durch ein solches rationales Uebereinkommen die praktischen Zwecke der Religion innerhalb einer größeren Gemeinschaft sicherzustellen und zu erfüllen, welche Möglichkeit wir bestreiten müssen, so oft sie auch in jener Zeit und in späterer von Einzelnen vorausgesetzt worden ist: so würde diese Vernunftproduction noch keinen christlichen Charakter, also auch keine dogmatische Bedeutung haben. Eine verwandte Neigung ist auch innerhalb der christlichen Theologie eingetreten. Sobald der Rationalismus aus der Offenbarung zu schöpfen unterläßt, sich von der historischen Kunde und ihrer religiös beseelenden Kraft abwendet und sie durch bloße Vernunftoperationen entbehrlich zu machen unternimmt, ist er unwahr und durch die Entwicklung der Theologie und selbst der Philosophie widerlegt worden. Und an diesem Fehler der Zurückziehung von dem Historischen und eigenthümlich Christlichen hat auch der von uns darzustellende Rationalismus der folgenden Epoche stark gelitten. Denn er gelangte dahin, mit seiner Freiheit und Vernünftigkeit *Geschäft machen* zu wollen, ähnlich wie der Pietismus mit der Frömmigkeit; dadurch verfiel er in Abstraction und Leerheit, er wurde befangen und in sich selbst unfrei, indem er frei sein wollte, und das ist der berechtigte Sinn der seinem Namen anhaftenden leidigen Endung *ismus*, welche auf einen beschränkenden Betrieb eines an sich nothwendigen Interesses hindeutet. Allein er kann sich selbst und seinen Standpunkt auch anders verstehen; er *kann* sich in das christliche Geistesleben hineinstellen und von der Macht der christlichen Idee und Thatsache ergreifen lassen: dann folgt er nur dem Princip einer aus kritischer Beurtheilung und Vergleichung der christlichen Glaubensquellen hervorgehenden Aneignung des christlichen Glaubens d.h. einer solchen, die mit den Resultaten der allgemeinen Wissenschaft ohne Widerspruch vereinbart werden kann. Auch dieser *christliche* Rationalismus kann verschieden ausgeführt werden, je nach dem Grade seiner Empfänglichkeit für die christliche Idee und für die Macht des Thatsächlichen in der Religion. Ein unbedingt gültiger Maaßstab des Vernünftigen oder der Vernunft Widersprechenden steht ihm nicht zur Seite, weil jeder solche Inbegriff von einem zeitlich gegebenen Standpunkte des wissenschaftlichen Bewußtseins abhängig

sein wird; auch findet derselbe sein Gegengewicht in der natürlichen Auctorität und in der unerschöpflichen Fülle des biblischen Gehalts, welcher das Studium stets wieder auf sich zurücklenkt. Allein inmitten dieser Schwierigkeiten und Schwankungen bleibt das Princip einer christlich rationalen Theologie dennoch stehen und hat seine tiefste Wahrheit in dem Verlangen, alle Gebiete des Geistes mit demselben Denken zu umfassen. Bestritten, gründlich bestritten kann es eigentlich nur werden durch die Behauptung der materiellen Normativität sei es nun alles Biblischen oder auch nur der durch symbolische Bücher fixirten Lehre, wenn also Schriftprincip und Bekenntniß in einer Weise hingestellt werden, daß der Freiheit der Forschung dadurch Eintrag geschieht. Eine Theologie, die sich grundsätzlich in diese Schranken stellt, handelt zwar nicht unvernünftig schlechtweg, denn es gab Zeiten, in denen sie durch praktische Gründe dazu genöthigt war, aber sie bindet sich an einen Complex von Lehrbestimmungen und schneidet sich selber das Recht ab, der christlichen Lehre, nachdem andere wissenschaftliche Bedingungen in Kraft getreten sind, auch einen veränderten Ausdruck zu geben. Inspiration und symbolische Norm haben einem praktischen Bedürfniß der Auctorität gedient und dienen ihm noch; die wissenschaftliche Theologie im neueren Sinn kann und darf ihnen nicht unterworfen sein; die Erhebung über diese Normen ist ihr sicheres Eigenthum geworden. Von diesem Merkmal ist ungeachtet aller Prüfungen, Wandelungen und Gegensätze der lebendige Gang ihrer Entwicklung seit hundert Jahren begleitet gewesen.

Mit dieser Anerkennung eines wissenschaftlichen Princips ist indessen noch nicht Alles gesagt, es wäre Täuschung, wollte man glauben, durch Zurückziehung auf das Principielle und Methodische dem schwierigeren Theil der Frage ausweichen zu können. Historisch angesehen ist der Rationalismus kein bloßes Princip, sondern eine Lehransicht, eine Gestaltung der Glaubenslehre und Theologie; der Name selber wird weit häufiger in dieser letzteren Bedeutung als mit Rücksicht auf die wissenschaftliche Form gebraucht. Dasselbe gilt bekanntlich von allen theologischen Systemen, daß sie nach ihren Glaubenssätzen und nicht lediglich nach ihren Grundsätzen beurtheilt,

werden, und wenn schon eine bestimmte Philosophie ihre wissenschaftliche Stellung nicht bloß der Anlage und dem philosophischen Ausgangspunkt, sondern zugleich dem inneren Geist und Charakter verdankt: so ist dies bei der Theologie noch im höheren Grade der Fall, weil sie unter dem directen Einfluß der Religion steht, diese aber von dem Inhalt niemals absehen kann. Die ganze Geschichte der neueren Theologie liefert den Beleg dazu, sie zeigt eine Entwicklung, in welcher Verwandtschaftliches und Gegensätzliches sehr oft durch Verhältnisse doppelter Art bestimmt werden; principielle Gegensätze mildern sich bei ähnlichen Resultaten zu methodischen, und materielle Differenzen können, auch wo im Princip kein Gegensatz stattfindet, eine fast principielle Bedeutung erlangen, weil das religiöse Interesse zu stark ist, um nicht innerhalb der wissenschaftlichen Bewegung noch seine eigene Kraft zu äußern. Es ist ein Eingeständniß menschlicher Schwäche, aber auch ein ermuthigender Trost zu wissen, daß zwar bei gleichen Verfahrungsweisen verschiedene Resultate möglich sind, aber auch ungleiche, ja gegensätzliche Wege zu ähnlichen Zielpunkten hinzuleiten vermögen.

Was nun also die Leistung oder das System des Rationalismus betrifft, über welches dessen Vertreter am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts ziemlich einig waren: so sagt E. Henke neuerlich von ihm, daß es zwar „einseitig und beschränkt, aber durchaus nicht in aller Hinsicht unvollkommen und verwerflich" gewesen sei [1]). Ich muß mich in ähnlichem Sinne erklären, bin mir aber wohl bewußt, daß dieses Urtheil nicht aufrichtig noch haltbar sein würde, wenn es nur als Ausdruck einer Billigkeit, welche jede theologische Rich-

[1]) Henke's Festrede über Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jahrh. Marb. 1864. S. 8, dazu die S. 5 gegebene Definition: „Im Verhältniß zu einer geschichtlich gegebenen Religion drückt Rationalismus den Anspruch aus, dieser Religion mit einem eigenen davon verschiedenen Fürwahrhalten beistimmen zu können, daneben die Forderung, sich sein ganzes Erkennen einheitsvoll und widerspruchslos zu erhalten, zugleich den Trieb bloß dasjenige aus der historisch gegebenen Religion anzuerkennen und festzuhalten, wobei jene Zustimmung und diese Uebereinstimmung nicht verloren geht, endlich die Neigung das so Ausgewählte für die Hauptsache darin zu erklären."

tung in ihrem relativen Werthe anerkennt, verstanden sein wollte. Denn es trägt unstreitig selbst schon eine dogmatische Entscheidung in sich, und diese wird von zwei Punkten abhängig sein. Wer nämlich an der Lehre von der Menschwerdung Gottes, also von der Gottheit Christi, — Gottheit in dem allein consequenten Sinne des Dogma's genommen, — und an der andern Lehre von der angeborenen Verdorbenheit der menschlichen Natur festhält: muß nothwendig auch den Rationalismus für einen Abfall vom christlichen Glauben erklären, mag es auch mit dessen' wissenschaftlichem Princip beschaffen sein wie es wolle; nur das Verdienst kritischer Anregungen und gelehrter Fortschritte muß auch in diesem Falle noch zugestanden werden. Wer dagegen einen dynamischen Begriff vollkommner Offenbarung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt durch Christus und das Factum der Sündenherrschaft und der aus derselben sich ergebenden Erlösungsbedürftigkeit zum Grunde legt: der darf zwar immer noch mit dem Rationalismus hadern und seine Grenzbestimmungen überschreiten, er braucht ihn keineswegs, wie er sich schroff und mager zugleich ausgeprägt hat, zu devoriren, noch weniger die mit ihm in der Regel verbundene Lebensansicht und religiöse Stimmung hochzustellen, aber eine Anerkennung seiner theologischen und christlichen Berechtigung wird er ihm nicht mehr versagen können. Und mit diesem Letzteren ist der Standpunkt der folgenden Bearbeitung im Allgemeinen bezeichnet; Beweisgründe aber können in diesem Falle nicht hinzugefügt werden, weil Jeder wissen muß, daß er in dem einen wie in dem andern Falle seine ganze religiöse und wissenschaftliche Persönlichkeit zum Pfande setzt. Indem ich jedoch nun die kritische Theologie selbst kritisch zu verfolgen unternehme, werde ich Gelegenheit finden, auch das Unterscheidende meiner Ansicht geltend zu machen.

Die Darstellung selbst muß nothwendig ein anderes Ansehen gewinnen als in den früheren Bänden. Kirchliche Ereignisse begegnen uns nicht, der Schauplatz ist ein durchaus wissenschaftlich literarischer. Aus sich selbst schöpft die Theologie die Gründe, welche sie vorwärts treiben, aber auch spalten und zur Zögerung und Re-

action gegen den stürmischen Fortschritt nöthigen. Zuerst bedürfen die beiden Anfänger und Bahnbrecher der neueren Theologie, Semler und Ernesti, einer eingehenden Charakteristik; hierauf haben wir in das Continuum der literarischen Bewegung einzugehen, welche den innerlich vorhandenen Gegensatz eine Zeit lang noch verhüllt, dann aber scharf an's Licht stellt. Der dogmatischen Theologie bleibt unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise zugewendet.

Erster Abschnitt.

Anregungen zur Erneuerung der Theologie.

I. Johann Salomo Semler.

„Zu den seltenen moralischen und literarischen Erscheinungen unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts gehörte ohne allen Streit der berühmte Doctor Semler, der nun seit zwei Jahren unserer Wissenschaft entrissen ist. Was war die Theologie in Deutschland, als er sie aus Baumgarten's Händen zur Pflege übernahm, und was ist sie durch die Art der Pflege, die er zuerst versuchte und in der ihm Andere folgten, in unserer letzten Zeit geworden? Ein volles Viertel Säculum war er geschäftig, dieser Wissenschaft das veraltete und schmutzige Gewand, das ihr Platonismus (?) und Scholastik umgeworfen hatten, auszuziehen und sie verjüngt und mit neuen Reizen ausgestattet ihrer Schwester, der Philosophie, die sie auszustoßen drohte, zur Aussöhnung wieder zuzuführen. Von diesem seinem ersten Wirken an verloren ihn seine deutschen Zeitgenossen nicht mehr aus den Augen. Sie waren als Bewunderer oder als Verächter, als Lobredner oder Tadler über ihn getheilt und kämpften für und wider ihn; nur blieben sie bei aller übrigen Verschiedenheit über seinen unbescholtenen Charakter einverstanden."

Mit diesen Worten eröffnete Eichhorn [1]) zwei Jahre nach Semler's Tode seine Charakteristik dieses Mannes. Er hat ihn einigemal zu hoch gepriesen, einmal zu stark getadelt, im Ganzen aber nach seinem wissenschaftlichen Verdienste richtig beurtheilt; und wenn

---

[1]) S. dessen Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur, Bd. V, Leipzig 1793.

dies so bald gelungen ist: so dürfen wir uns mehr als siebzig Jahre später eine unbefangene historische Würdigung im vollen Maaße zutrauen. Höchst ausgezeichnet durch gelehrte und kritische Begabung ist doch Semler keine schwer verständliche Persönlichkeit [1]), es fehlt ihm an derjenigen geistigen Tiefe und religiösen Eigenthümlichkeit, die leicht verkannt wird und in die man nur mit bedeutender Anstrengung eindringen kann; über Tugend und Schwäche seiner Leistungen kann kein Zweifel sein. Dagegen ist Semler eine sehr schwer darzustellende Erscheinung, weil er unsere Aufmerksamkeit nach allen Richtungen zerstreut und weil wir in Gefahr kommen, über der Mannigfaltigkeit der Anregungen, die theils von ihm ausgingen, theils sich wenigstens an ihn anknüpften, ihn selber und den engeren Kreis seiner Bestrebungen aus dem Auge zu verlieren. Bahnbrechende Talente wie das seinige werden durch die Forderungen der Zeit entwickelt und fortgezogen, die Betrachtung ihres Einflusses verliert sich in's Unbestimmte, wenn sie nicht von vorn herein die *rechten* Grenzen sucht. Eine ähnliche Ungewißheit haftet auch an Semler's wissenschaftlicher und literarischer Wirksamkeit. Nach allen Seiten hat er Keime und Anregungen ausgestreut, mancherlei gelehrte Notizen, kritische Winke und Ansätze erhalten seinen Namen noch heute unter uns lebendig; bleibt man aber bei diesen wenn auch zahlreichen Einzelnheiten stehen: so geben sie noch durchaus kein Bild dessen, was Semler war und wollte.

---

[1]) Außer Tholuck's bekanntem Aufsatz, Vermischte Schr. II, S. 39 ff. ist hauptsächlich zu vergleichen die fleißige, aber von einem sehr beschränkten Standpunkte gearbeitete Monographie von H. Schmid, Die Theologie Semler's, 1858. — Von der nachfolgenden theologischen Entwicklung überhaupt handeln: Braftberger, Erzählung und Beurtheilung d. Veränder. d. Lehrbg. d. Prot. Halle. 1790. Tittmann, Pragm. Gesch. der chrl. Rel. u. Theol. ꝛc. Brsl. 1805. 1824. Gieseler, Rückblick auf die kirchl. u. theol. Entwicklung während der letzten funfzig Jahre, Göttingen 1837. Tzschirner, Beurtheilende Darstellung der dogmat. Systeme, welche in der protest. Kirche gefunden werden, Memorab. I. Stäudlin, Geschichte des Ration. und Supernat. Göttingen 1826. Amand Saintes, Hist. crit. du Rationalisme en Allemagne, Paris 1841. Nach dem Französischen mit Anmerkungen und Excursen von Ficker, Leipz. 1841. Kahnis, Luther. Dogmatik, I, S. 54 ff. Endlich das Neueste in Dorner's Geschichte der prot. Theologie, 1867. S. 703 ff. —

Wir halten uns an Semler's eigene weitschweifige, aber lehrreiche und im Ganzen ohne Ruhmredigkeit geschriebene Autobiographie [1]) und fassen außerdem aus der großen Menge seiner Schriften das Wichtigere zusammen, indem wir dabei auf ältere und neuere Urtheile Rücksicht nehmen [2]). Johann Salomo Semler war der Sohn eines Geistlichen zu Saalfeld in Thüringen, geboren am 18. Dec. 1725. Aeußere Glücksumstände haben seine Laufbahn nicht begünstigt. Die Sorgen und Mühen, mit welchen seine Jugend zu kämpfen hatte, weckten und steigerten sein Talent, aber sie ließen eine gewisse spießbürgerliche Kleinheit der Denkart in ihm zurück, deren er auch in späteren Jahren nicht Herr geworden ist. Er erwuchs in dem dortigen stark pietistisch gestimmten Kreise unter Einflüssen; denen seine natürliche Geistesausstattung entschieden widerstrebte. Der Rector der dortigen Lehranstalt begünstigte die fromme Ueberspannung, und eine Zeit lang rechnete es der junge Semler selbst zur Aufrichtigkeit recht traurig zu sein; aber zu den „Versiegelten" zu gehören, welche den Tag ihrer Bekehrung genau anzugeben und den „neuen Dialekt" von der Gnade geläufig zu reden wußten, wollte ihm nicht gelingen. Desto stürmischer ergab er sich schon als Knabe dem Hang zur gelehrten Literatur. Während er durch körperliche Bewegung, durch Kegel- und Ballspiel zur Gesundheit und Unerschrockenheit erzogen wurde, fehlte es ihm auf der Schule zwar nicht an Lob und Auszeichnung, wohl aber an jeder besonnenen Leitung, welche dieser frühzeitigen Bücherjagd und unbegrenzten Lesesucht hätte Schranken setzen können. Mit 17 Jahren finden wir ihn als Studirenden der Theologie zu Halle. Hier stand damals nur die Wahl zwischen der gediegenen und gelehrten Kirchlichkeit eines Baumgarten und dem überlieferten Pietismus. Wir dürfen Semler glauben, wenn er erzählt, daß er den dortigen Lehrern anfangs mit gleicher Pietät nahe getreten, daß er aber auch

---

[1]) Semler's Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, zwei Theile, Halle 1781, 82, dazu die Bemerkungen Tholuck's, S. 41 ff.

[2]) In der genannten Eichhorn'schen Abhandlung werden noch mehrere Aufsätze von Rösselt, Wolf, Schütz, Schlichtegroll erwähnt. Den Schluß bildet ein vollständiges Verzeichniß von Semler's Schriften.

die Gegensätze der herrschenden Gesinnung stark, ja qualvoll empfunden habe [1]). Aber die Warnungen vor der kalten Gelehrsamkeit und vor den Collegien ohne Kraft und Salbung wollten nicht fruchten; allmählich veränderte sich sein Umgang, er konnte nicht einsehen, warum die methodische Seelenpflege wichtiger sein sollte als Fleiß und Studium. Nachdem er zu Baumgarten in genauere Bekanntschaft getreten war, der ihn bald als Specialschüler auszeichnete und als literarischen Gehülfen beschäftigte, war seine Wahl zwischen der Theologie des Wissens und der andern des Gefühls entschieden. Sehr früh hat er sich in kleinen philosophischen und kritischen Aufsätzen sowie in der Mitarbeit an Baumgarten's allgemeiner Welthistorie als Schriftsteller versucht. Wir übergehen nun seine erste halbpolitische Thätigkeit in Coburg, die einjährige aber glückliche Professur in Altorf für Philologie und Geschichte und seine Verheirathung. Es waren hauptsächlich Baumgarten's Bemühungen, welche ihm 1752 den ehrenvollen Ruf als Professor der Theologie in Halle auswirkten, dem er sich erst nach längerem Widerstreben und in richtiger Voraussicht einer schwierigen Stellung fügte [2]). Jung und unreif wie er war, verzichtete er anfangs auf jede Selbständigkeit; er empfing Baumgarten's Hefte, das Breviarium zur Kirchengeschichte und die Hermeneutik, und verwendete unsäglichen Fleiß auf die Aneignung und Bereicherung dieses Materials. Denn im Arbeiten scheute er keine Umwege, that Vieles ohne directen Nutzen, und je größer die Stoffmasse, desto mehr zog sie ihn an. Von den Collegen entfernte er sich nach und nach und blieb nur mit Heilmann in einigem Verkehr; die fromme Partei ließ ihn fallen, und er selbst, wie er sagt, sammelte immer mehr Ursachen, mit ihr unzufrieden zu sein. Nach Baumgarten's Tode (1757) übernahm er die Herausgabe von dessen Vorlesungen über Dogmatik und Polemik; obwohl bald der angesehenste Lehrer der Facultät

---

[1]) Lebensbeschreibung I, 79. „Recht gut weiß ich es noch, daß ich einst ganz allein Abends aus dem Collegium auf dem großen Platze des Waisenhauses spatzieren ging in tiefer Betrübniß und wünschte: o wäre ich dieser Klumpen Eis, dieses Stück Holz!"

[2]) Ebendas. I, S. 182 ff.

blieb er doch noch einige Zeit dabei stehen, Empfangenes verbessert und vervollständigt wiederzugeben, bis allmählich bei wachsender literarischer und academischer Wirksamkeit seine kritischen Neuerungen laut werden mußten. Sein nachfolgendes Arbeitsleben unterscheidet sich wenig von dem damals gewöhnlichen eines deutschen Gelehrten; im Hause unbescholten und fromm, der Regierung gegenüber fügsam, im Streite unerschrocken doch selten bitter, erhielt er sich unter zahlreichen Freunden, Bewunderern und Widersachern die äußere Ruhe seines Lebens meist ungestört. Männer wie Spalding, Jerusalem, Sulzer, Ernesti finden wir in näherer Beziehung zu ihm. Sein bedeutendstes Stadium umfaßt etwa die Jahre 1760—80, denn nachher traten Umstände ein, welche, wie wir sehen werden, das Ansehen, das er sich in Deutschland errungen hatte, nicht wenig erschütterten.

Die enge persönliche Verbindung zwischen Baumgarten und Semler bezeichnet einen Uebergang von der Systematik zur Kritik, auf dessen Merkwürdigkeit wir schon früher hingewiesen haben [1]). Beide Männer waren zur Hälfte einander völlig unähnlich; der Eine ein philosophisch und historisch geschulter Theoretiker, der seine Fächer allseitig übersah und mit sicherer Hand abgrenzte, jeder Absprecherei abhold und streng darauf bedacht, den überlieferten Lehrinhalt zu bewahren; der Andere ein geborener Kritiker und Sammler, philosophisch ungebildet, ohne Sinn für systematische Einheit und künstlerische Gestaltung, ja unfähig ein Ganzes methodisch zu durchdringen, und nur unablässig der Erforschung, Sichtung, Beurtheilung des Einzelnen zugewendet. Aber Einiges haben sie dennoch mit einander gemein, den gelehrten Standpunkt, die kühle scharfsinnige Verstandesthätigkeit, die umfassende Wißbegierde und die Abneigung gegen diejenige Frömmigkeit, die sich selber an die Stelle der Wissenschaft setzen möchte; und vielleicht diente gerade das Vertrauen, mit welchem der Jünger sich dem Meister anschloß, dazu ihn langsam aber desto sicherer auf eigene Füße zu stellen. Semler griff die Theologie mit philologischen Kräften an. Es war ihm

---

[1]) Vgl. Bd. III, S. 192. 279 ff.

früh gelungen, sich von dem Einfluß der pietistischen Schule loszumachen; als er nun später unter Baumgarten's Leitung [1]) das theologische Katheder betrat, als er seine ganze Ehre darin suchte dessen Werk fortzusetzen, bis zuletzt die eigenen Studien den empfangenen Vorrath nach allen Seiten durchbrachen und überwucherten und an vielen Stellen kritischen Ansichten Raum gaben, kann man sich wohl vorstellen, daß ihm auch eine zweite Befreiung, die von der kirchlichen und traditionell dogmatischen Auctorität, möglich wurde, und zwar durch Mittel, welche sein Talent ihm in Menge zuführte. Halb unbewußt, halb als freier Urheber hat er das Losungswort der kritischen Theologie gesprochen [2]).

Semler's Schriftstellerei ist von Zeitgenossen und von Späteren scharf getadelt worden, und mit Recht. Von seinen 171 Schriften und Aufsätzen möchte man gern die Hälfte streichen, könnten die übrigen dadurch verbessert werden. Nach meiner Kenntniß findet sich unter der ganzen Menge kaum ein einziges gleichmäßig durchgearbeitetes Werk; viele gleichen Excerpten oder formlosen, hier und da von kritischen Bemerkungen unterbrochenen Lesefrüchten, alle leiden an ermüdender Eintönigkeit und Breite, und was das Werk selber erst mittheilen soll, bekommt man in der langen Vorrede schon zu hören. Semler hatte keinen Begriff von schriftstellerischer Vollkommenheit, er vernachlässigte die Form dergestalt, daß auch der Inhalt darunter leiden mußte, weil derselbe vereinzelt und zer-

---

[1]) Eichhorn sagt a. a. O. S. 23: „Baumgarten, der schon frühe Semler's Freimüthigkeit gewittert hatte, lauerte ihm auf jedes Wort und floß häufig über in Ermahnungen, kein Abtrünniger seiner Schule zu werden." So schlimm kann es jedoch nicht gewesen sein, denn Semler bemerkt in der Lebensbeschr. I, S. 222, daß der alte Baumgarten die Freiheit im Denken, die jener zu äußern angefangen, freundlich mit ihm beredet habe, wenn gleich nicht ohne Warnung vor den nachtheiligen Folgen.

[2]) Semler äußert mehrfach, daß er sich ungern und nach längerem Zaudern entschlossen habe, mit seinen abweichenden Grundsätzen und Glaubensansichten offen hervorzutreten. „Will dies aber Jemand meine theologische Untreue oder Heuchelei nennen, daß ich nicht sogleich Alles umwarf, dem will ich sein Urtheil gern lassen." „Ich habe mir manche ängstliche Stunde dadurch gemacht, ob es auch jetzt die Zeit wäre, daß ich meine eigene doch erst anfangende Erkenntniß so vielen theologischen Büchern entgegenstellen könnte." Lebensbeschr. II, S. 275. 314.

stückelt und nirgends auf einen reinen Ausdruck gebracht wurde. Jeder Einblick in seine Schriften zeigt, wie leicht ihm die Feder in beiden Sprachen floß, aber auch wie wenig er sie zu beherrschen vermochte. Um ihm in dieser Beziehung nicht Unrecht zu thun, müssen wir die Natur seines wissenschaftlichen Unternehmens in's Auge fassen. Semler war für die deutsche Theologie der Anführer einer kritischen Umwälzung und darum auch das Opfer derselben. Wer unablässig sammelt, raubt sich selber die Kraft der Gestaltung; wer mit seinen Sammlungen ein aufräumendes Geschäft der Unterscheidung, Auflösung und Zersetzung verbindet, um darzuthun, daß die kirchliche Schultheologie sich in hundert unbewiesenen Voraussetzungen bewegt und ihre Untersuchungen von vorn anzufangen hat, wer endlich dieses Verfahren beinahe auf alle theologischen Fächer anwendet: der wird seine neuen Wahrnehmungen und Urtheile in einem chaotischen Zustande zurücklassen, er wird in Vorarbeiten stehen bleiben, deren Werth er nicht abschätzen, deren Resultat er nicht voraussehen kann.

Es ist nöthig, hier von dem Gang seiner Studien und deren Verhältniß zu dem damaligen Stande der Theologie einen Ueberblick zu geben, wozu namentlich der zweite Band seiner Lebensbeschreibung gute Dienste leistet. Bei aller Unfertigkeit seiner Schriften und Bekenntnisse erscheinen zwei Grundsätze mit seinem wissenschaftlichen und kirchlichen Charakter dergestalt verbunden, daß wir sie unveränderlich von ihm verfolgt sehen. Zuerst hat er die schon früher anerkannte Unterscheidung von Religion und Theologie sehr bestimmt festgehalten und durchgeführt. Die Theologie, behauptet er, soll zwar die Religion pflegen, welche ihrem Wesen nach Früchte der Gottseligkeit, Frömmigkeit und Tugend zu bringen bestimmt ist; als Theologie aber ist sie eine durchaus gelehrte Thätigkeit und führt nur auf dem Wege strenger Wissenschaft zum Ziele. Für jede öffentliche Ueberlieferung des Christenthums ist die theologische Gelehrsamkeit nicht minder unentbehrlich wie der fromme Eifer; wo Eins ohne das Andere wirkt, deutet dies auf einen Mangel des Zustandes oder des einzelnen Subjects, der aber keiner von beiden Richtungen als solcher Schuld gegeben werden darf. Lange

genug ist das Thema von den wiedergeborenen oder nicht wiedergeborenen Predigern ausgebeutet worden; die fromme Partei hat sich damit Schaden gethan, da sie sich an eine erbauliche Sprache gewöhnte und den unendlichen Umfang in der Anwendung und Auffassung christlicher Wahrheiten aus dem Auge verlor [1]). Semler tritt also zunächst dem einseitigen Standpunkt des Pietismus entgegen, indem er die Frömmigkeit zwar in ihrem allgemeinen christlich-religiösen Werthe bestehen läßt, aber die Ausschließlichkeit verwirft, mit der sie sich an eine gewisse Anzahl theologischer Begriffe und Ausdrücke gewöhnt hatte. Allein dieser Gegensatz führt ihn weiter. Nicht allein von den Satzungen des Pietismus will seine Theologie unabhängig sein, sie will überhaupt kein dogmatisches Programm als schlechthin und allgemein gültig anerkennen, sondern ihrer eigenen untersuchenden Thätigkeit soll es überlassen sein, die Glaubenswahrheiten zu finden oder genauer zu bestimmen, welche der in der Gottseligkeit und Tugendübung gegebene Zweck der christlichen Religion unweigerlich für sich fordert. Fragt man weiter, wie sie sich nach solcher wissenschaftlichen Befreiung zu der ihr vorliegenden kirchlichen Ueberlieferung verhalten soll: so antwortet darauf der zweite nicht minder bemerkenswerthe Semler'sche Grundsatz. Die Theologie hat ihren Inhalt keineswegs zu erfinden oder zu erdenken, sondern aus der historischen Offenbarung und Entwicklung zu schöpfen; auf die kirchlichen Gestaltungen des Glaubens ist sie hingewiesen, diese sollen als wirklich gewesene oder noch zu Recht bestehende ebenso angesehen wie zugleich nach ihren Gründen geprüft werden. Alle Erscheinung des Christlichen ist Stoff, ist Gegenstand der theologischen Forschung. Der christliche Glaube hat sich ja nicht in einer einzigen Kirche, sondern in einer Reihe von Kirchen und Parteien ausgeprägt, und zwar jederzeit mit dem Anspruch, gerade in dieser Form der richtige zu sein oder sogar die Wahrheit ausschließlich in sich zu tragen, welcher Anspruch sich aber nur in gewissen Grenzen durchführen ließ. Folglich zerfällt die christliche Religion, im Großen überschaut, in eine ganze Reihe besonderer

[1]) Lebensbeschreibung II, S. 177, vgl. S. 61. Die hier geübte Kritik des Pietismus stimmt mit der der kirchlichen Beurtheiler ganz überein.

Glaubensdarstellungen, deren Bildung schon von den ersten Jahrhunderten ihren Anfang nahm; alle sind von localer und temporeller Gültigkeit, in allen findet sich ein Antheil an demselben Gemeingut, der von dem, was sie jede für sich behaupten und lehren, unterschieden werden muß. Die Wissenschaft als eine durch überzeugende Gründe sich vollziehende Vernunftthätigkeit sieht sich daher einer großen Mannigfaltigkeit localer Glaubensformen gegenüber; sie darf dieselben keineswegs ignoriren, ist aber auch ebenso wenig verpflichtet, das Dasein der christlichen Religion in der Weise zu beschränken, wie sich der örtliche und zeitliche Glaube beschränkt hat. Je allgemeiner die rechten religiösen Früchte auftreten, desto weniger lassen sie sich nach dem Maaßstabe der localen Glaubensbestimmungen beurtheilen, desto minder kommt den letzteren ein unbedingtes und unveränderliches Ansehen zu. Daher muß sich die Theologie die Aufgabe stellen, die Haltbarkeit der so oder anders abgegrenzten Theorieen, soweit sie nicht der unmittelbare Ausdruck christlicher Gesinnung und Frömmigkeit sind, in Untersuchung zu ziehen; indem sie sich dabei nur von der objectiven Wahrheit ihrer Beweisführung leiten läßt, von jeder äußerlich überlieferten Auctorität freimacht und keine religiösen Behauptungen darum gelten läßt, weil sie irgendwann und irgendwo gegolten haben oder noch gelten, indem sie mit Einem Wort nach so langer Herrschaft der kirchlichen Gewohnheit, der Stabilität und gelehrten oder ungelehrten Rechthaberei und Nachsprecherei mit der Ermittelung der Wahrheit Ernst macht, wird sie erst zur Wissenschaft. Die Theologie als Wissenschaft ist somit theils Erlernung und Erforschung theils freie Kritik des gesammten vom Ursprung des Christenthums an überkommenen und vielartig gestalteten kirchlichen und wissenschaftlichen Materials, und wer sich entschlossen hat, sie unbeirrt von Vorurtheilen und Vorschriften lediglich nach dem Princip des anfänglich ausgesprochenen christlichen Endzwecks der Gottseligkeit zu bearbeiten, der befindet sich in der „hohen Schule der Theologie [1]."

[1]) Lebensbeschr. II, S. 245. „Ich liebte die Gelehrsamkeit um so mehr, als sie das einzige fast allmächtige Mittel war, eigenes Nachdenken in der Welt zu befördern, welches eine unüberwindliche Kraft des Gewissens mit sich bringt. —

So entzieht sich Semler als Kritiker dem Ansehen der kirchlichen Satzungen, sofern sie der freien Entscheidung vorgreifen wollen, und so sucht er als vergleichender und forschender Gelehrter dieselben Erscheinungen wieder auf, von denen er nicht beherrscht sein, denen er aber eine zeitliche und örtliche Bedeutung zuerkennen will. Beides, die kritische Unabhängigkeit einerseits und die gelehrte und wissenschaftliche Verbundenheit mit den näher oder ferner liegenden Gestaltungen des christlichen Glaubenslebens andererseits, scheint ihm gleich nothwendig. Sein eigener Standpunkt verräth wohl die Gegensätze, unter denen er sich gebildet hatte, und führt doch zugleich auf etwas Anderes und Neues. Der kirchlichen Orthodoxie gegenüber beruft er sich mit den Pietisten gern auf die Gottseligkeit als den religiösen Endzweck, den er aber weit abstracter und moralischer als jene auffaßt und mehr von dem bestimmten Glaubensinhalt ablöst. Umgekehrt theilt er mit den kirchlichen Theologen die gelehrte Methode, welcher nun von ihm der weiteste Spielraum eröffnet wird [1]). Kritik und freie Forschung waren lange niedergehalten, in kirchliche Schranken gestellt und auf gewisse Resultate hingewiesen; jetzt soll ihnen die ganze christliche Welt offen stehen, sie sind Selbstzweck geworden und dürfen auf dem unermeßlichen Felde, sei es auch anfangs planlos, umherschweifen. Es braucht kaum gesagt zu wer-

---

Je mehr die Grundsätze der protestantischen Kirche einem jeden Menschen diese Freiheit des eigenen Denkens und Untersuchens gewähren wider die papistische vorige Lehrordnung, daß er nun selbst in seinem Gewissen es entscheiden kann: desto liebenswürdiger wurden mir diese Grundsätze."

[1]) Lebensbeschreibung II, S. 247. „Wäre sonst zu einem Theologus nichts nöthig, als das einmal von einem älteren Theologus aufgesetzte systema theologiae nach historischer und hermeneutischer angesetzter Richtigkeit selbst inne zu haben und ferner gelehrt zu vertheidigen wider römische, reformirte, arianische, socinianische Gelehrte: so würde wenigstens tentatio zuweilen keine sehr große Bedeutung haben. Ich würde es wenigstens für eine sehr leichte Sache halten, ein Theologus in dieser Art zu werden. In meiner Art zu studiren und zu lesen ist es mir eine sehr schwere Sache geworden, weil ich zum Lehramt eine immer fortgehende, sich immer mehr ausbreitende Arbeit gerechnet habe oder habe rechnen müssen, um meinem Gewissen immer mehr ein Genüge zu thun, das mir immer vorhielt καιρῷ δουλεύειν, wonach kein Lehrer an meiner Stelle das zu thun im Stande sei, was ich gerade jetzt thun müßte."

den, daß Semler im Verhältniß zu früheren Freunden einer freieren protestantischen Lehrentwicklung einen bedeutenden, theilweise sogar ablenkenden Schritt weiter thut. Er stimmt Calixt und Spener darin bei, daß das christlich Wahre auch als ein sittliches Wirksames und Heilbringendes sich erweisen, der Glaubensstoff religiös und sittlich belebt werden müsse. Wenn aber Calixt in der Mannigfaltigkeit der christlichen Bekenntnisse die einfache Wurzel der altkirchlichen Tradition als maaßgebend festgehalten, alle genaueren Bestimmungen für verbesserlich erklärt, und wenn Spener in allen unerledigten Fragen sich gegen die Machtsprüche der alten Schule kräftig aufgelehnt hatte: so will Semler überhaupt nichts Dogmatisches von dem Rechte freier Untersuchung ausgeschlossen wissen. Denn die Seelengefahr, die so viele Lehrer aller Parteien mit der dogmatischen Abweichung verbunden denken, findet in der That nicht statt; das Dogma als solches hat keine Beziehung zur Seligkeit, Niemand wird schlechter, wenn er es verwirft, noch besser, wenn er es annimmt, und selbst die „sogenannten Heiden" werden durch die Verdammung der Theologen noch nicht verurtheilt [1]). Semler bleibt sich in der Beschreibung des christlichen Princips und Wesens allerdings nicht gleich, doch beschreibt er gewöhnlich das Christenthum als die höchste Wohlthat Gottes und läßt alle Seligkeit davon abhängen, daß wir die von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste ausgegangenen Segnungen selbst erfahren und genießen, nicht davon daß wir sie in einer unveränderlichen Form aussprechen und überliefern. Sinnesänderung, thätige Besserung und zuversichtlicher Glaube an Gott, welcher durch Christus und den heiligen Geist alle nur erdenkliche moralische Wohlfahrt frei und offen den Menschen zufließen läßt, enthalten das christliche Heil, und Semler findet es an vielen Stellen seiner Schriften unbegreiflich, daß die Christen mit diesem moralischen Besitzthum, dessen Nutzen auf der Hand liegt, sich nicht begnügt haben. Wir finden ihn hier auf gleichem Wege mit dem besseren Deismus; derselbe Uebertritt aus dem dogmatischen in das moralische Christenthum, wobei es unbestimmt

---

[1]) Ebendas. S. 243 ff.

, ob es überhaupt noch irgend einer Lehrbestimmung bedürfe.
:lbe voreilige Bruch mit dem System, der aber — und dies ist
Interschied — mit frommen und schonenden Gesinnungen zu-
ienbesteht. Denn angelangt auf dieser Höhe will Semler doch
swegs mit allem Kirchlichen brechen, sondern er stellt sich wieder
ertig in die Mitte der Systembildungen, welchen er die innere
itische Nothwendigkeit abgesprochen hatte.

Ueber diese Doppelstellung Semler's geben die Lebensbeschrei-
und spätere Schriften hinreichenden Aufschluß [1]. Mag immer-
as Christenthum eine moralische Religion sein: so hat es sich
von Anfang an den Bedingungen der Gemeinschaft anschlie-
müssen. Nichts war natürlicher als die Bildung der verschie-
n Meinungen, nichts nothwendiger als die Erhaltung und
ung eines gemeinsamen Verbandes, zumal bei der Menge
noch gährenden Elemente, bei der Ueberzahl der Unmündigen
Streitsüchtigen, von denen Einer den Andern meistern wollte.
Entstehung von Kirchen und Confessionen und selbst die einer
en katholischen Körperschaft ist eine wohlbegründete Thatsache;
ihr aber war die Gültigkeit einer Lehrordnung unauflöslich ver-
en, weil die kirchlichen Theilnehmer nicht ohne „äußere" Merk-
geeinigt und von nachtheiligen Parteiungen oder Verwirrungen
halten werden konnten. Nicht der Cultus allein, auch die Lehr-
Glaubenssprache erheischt eine kirchliche Einheit und sichert da-
h den Zweck der Religion. Nicht minder muß dem Staat daran
gen sein, die eingeführte Lehrordnung zu schützen, denn der
ngel oder die Auflösung einer solchen würde ihn auch der reli-
:n und sittlichen Früchte großentheils verlustig machen. Kurz es
hne Vereinbarung über gewisse Glaubensausdrücke kein friedliches
liches Zusammensein möglich. Semler hat auf diese Weise
Recht der Lehrordnungen, das er anderwärts in das Gebiet
zufälligen localen Observanzen verweist, auf einen tieferen Grund
ickgeführt. Und wie reimt sich nun diese Erklärung zu seiner
gen Behauptung, nach welcher jede ausschließliche dogmatische

---

[1] Vgl. bes. die Schrift über gesellschaftliche und moralische Religion der
isten, Lpz 1786.

Definition auf ein völliges Mißverständniß des christlichen Wesens hinaus zu laufen scheint? Warum hat das, was so wenig innere Wahrheit behält, sich doch jederzeit wohlthätig und unentbehrlich gezeigt? Weil, antwortet Semler, die moralische Religion ein anderes Ding ist als die gesellschaftliche und historische. Von diesen Kategorieen macht er ausschweifenden Gebrauch. Das historische Christenthum umfaßt die großen Kirchengesellschaften, es bedarf, um Jedermann kenntlich zu sein, der Festsetzungen für Sitte und Lehre, damit auch die Unselbständigen ihres Glaubens gewiß bleiben und von den Gelehrten nicht Einer dem Andern Befehle giebt. Diesem Zweck dienten vor Alters die Concilien, demselben nachher die symbolischen Bücher; denn die letzteren beabsichtigen keinen Gewissenszwang, sondern wollen nur den öffentlichen Vortrag regeln, die der kirchlichen Gemeinschaft eigene religiöse Vorstellungsweise verdeutlichen und die Artikel angeben, welche in unseren Kirchen immer mehr und immer besser gelehrt werden sollen [1]). Dagegen ist das moralische Christenthum Privatsache, zu ihm gehören die Fähigen und Geübten, welche allein die Lehre mit freier moralischer Beurtheilung sich anzueignen wissen. Ihr Glaube ist ein innerlicher und freier, der sich gar nicht vorschreiben läßt. Zwar hat diese Privatreligion bald in der Herrschsucht der Kleriker, bald in der vermeintlichen Untrüglichkeit der Kirche und ihrer Satzungen, welche wie ein „Vicegott" die Gewissen einschränken sollten, das größte Hinderniß gefunden; aber ihre Freiheit ist seit der Reformation gewachsen, so daß die Privatchristen glauben dürfen, durch Aehnlichkeit ihrer Bestrebungen mit einander verbunden zu sein. Wer also der Kirche wahrhaft nutzen will, muß sich von der Ungleichheit der Menschen und ebenso von der Unendlichkeit der christlichen Religion überzeugt haben; er muß wissen, daß die Lehrordnung das Mittel sei, die Gemeinschaft „äußerlich" zusammenzuhalten, daß aber der moralische Privatglaube ebenfalls in Betracht komme, wenn die Kirchenchristen an Wohlfahrt und Seligkeit zunehmen sollen, und daß sich derselbe ohne Störung des öffent-

[1]) Lebensbeschreibung II, S. 204 ff.

lichen Friedens zumal seit der Reformation in seiner Tendenz aussprechen dürfe [1]).

Mancherlei Betrachtungen werden durch diese Auffassung der Kirche und der Wissenschaft angeregt. Die Unterscheidung der gesellschaftlichen und moralischen Religion erinnert in gewisser Weise an das Verhältniß der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche, deren Mitglieder sich im Hintergrund der geordneten Gemeinschaft bewegen und von den kirchlichen Gegensätzen nicht vollständig betroffen werden. Nur giebt Semler seinem moralischen Glauben einen mehr wissenschaftlichen Werth, derselbe bezeichnet den Standpunkt der Wissenden, die zum sittlichen Kern des Christenthums vordringen, welcher in den bestehenden Ordnungen mehr oder weniger eingeengt und verdunkelt zur Darstellung kommt. Der gesellschaftlichen Kirchenform macht nun Semler die größten Zugeständnisse; nicht einmal sondern hundertmal spricht er von dem Nutzen der dogmatischen Kirchensprache, von der Unentbehrlichkeit doctrinaler Redeweisen, welche der drohenden Willkür und Sprachverwirrung vorbeugen. Dagegen untersucht er nicht, ob nicht auch seine moralische Religion, wenn sie nicht in bloßen Individualismus ausarten soll, eine lehrhafte Verständigung nöthig haben werde. Die eine Richtung braucht die dogmatische Formel, die andere darf in's Unbestimmte zerfließen; jener wird das Dogma, dieser die moralische Aneignung zugewiesen, beide stehen unvermittelt neben einander. Eine ähnliche Schwierigkeit ergiebt sich bei Betrachtung der beiden anderen Namen. Zwischen doctrina publica und privata war schon früher unterschieden worden, wenn man Nebenansichten einzelner Theologen aus dem Consensus der Kirche herausstellen wollte; aber Semler macht etwas ganz Anderes aus dieser Distinction. Ihm ist die Privatreligion keine Nebenansicht mehr, sie ist die ungehemmte sittliche Entwickelung der Religion selber, während alle kirchlichen Lehrgestalten von dem Drang und Nothstand Zeugniß geben, unter welchem sie entstanden sind. Und dieser Privatglaube ist, je mehr die Einsichtsvollen den kirchlichen Schranken entwachsen,

[1]) Ueber gesellschaftliche und moralische Religion S. 212 ff.

um so mehr im Zunehmen begriffen und findet seine stärkste Stütze in der protestantischen Wissenschaft. Wollte man sich einen für Semler wünschenswerthen Zustand der Christenheit denken: so würde derselbe eine für die „Ungeübten" geltende Lehrordnung enthalten und daneben eine in's Ungeheure sich ausbreitende, also immer öffentlicher werdende Privatreligion. Eben darin zeigt sich das Inadäquate der von ihm aufgestellten Begriffe. Der Name Privatreligion ist bescheiden gewählt und trägt doch den ganzen Anspruch freier Erkenntniß und Wissenschaft in sich; er verräth Schonung vor dem Bestehenden und deutet doch auf die Mittel und Mächte, es zu verdrängen. Das Bild religiöser Gemeinschaft und Wechselwirkung zerfällt, wenn die der Entwicklung förderliche Richtung zwar freigegeben, aber einer völlig unbestimmbaren Privatangelegenheit gleichgestellt wird. Semler bemüht sich, diese Sphären zu scheiden, unterläßt aber, sie auf einander zu beziehen, er glaubt Alles gethan zu haben, wenn er seine Privatreligion aus den Schranken kirchlicher Bevormundung herausgezogen als ein Feld freier Erkenntniß und Beurtheilung, unbekümmert darum, ob sie ein organisches Verhältniß zu dem historischen Glauben habe und haben könne. Und wie ungenirt stellt Semler diesen letzteren einer symbolisch eingeführten Kirchensprache und Lehrformel gleich, über welche sich hinwegzusetzen nur Sache der größeren Uebung und Fähigkeit sei!

So unbefriedigend ist eine Auffassung, welche allein mit den Begriffen der Localtheologie, des gesellschaftlichen und moralischen Christenthums, des öffentlichen und Privatglaubens die vorhandenen Widersprüche in der angegebenen Weise zu lösen unternimmt, sie endigt mit der Frage, ob am Ende alles Christliche ein locales sei, weil es örtliche Grenzen hat! Es ist der erste rohe Versuch, mit dem Rechte und den Bedingungen öffentlicher Kirchengemeinschaft eine unbeschränkte wissenschaftliche und religiöse Freiheit des Einzelnen zu vereinbaren. Indessen so unvollkommen diese Distinctionen auch sein mögen: so sind sie doch nicht allein für ihren Urheber charakteristisch, der kritisch und conservativ zugleich gestimmt als Mann des entschiedensten Fortschritts doch keinen Bruch mit dem

Bestehenden auf sich nehmen wollte, sondern enthalten auch, — wer wollte das leugnen, — an sich sehr bedeutende Momente. Schon das ist wichtig, daß sich Semler auf die Ungleichheit der Menschen beruft, nachdem die Kirchenparteien so lange Zeit deren Gleichheit vorausgesetzt hatten. Bisher hatten die Confessionen einfach Zustimmung zu ihren Lehrsätzen verlangt und wo dieselbe versagt wurde, den Grund in einer Schuld und Willkür des Einzelnen gesucht, und diese Folgerung war auch zulässiger in einem Zeitalter, wo es darauf ankam, große Massen durch Glaubenseinheit zusammenzuhalten. Jetzt aber waren die Menschen zwar nicht ungleicher geworden, aber fähiger sich selbst in ihrer Ungleichheit zu folgen und zu fassen, folglich mußte die persönliche Verschiedenheit der Theilnehmer an der christlichen Gemeinschaft stärker als bisher in Rechnung gebracht werden. Ferner aber redet Semler nicht umsonst von dem „unendlichen Inhalt der christlichen Religion“. Es schwebte ihm damit etwas Ideales und Unerreichtes vor Augen. Den bisherigen dogmatischen Bann und Abschluß durchbrechend suchte er die Herrlichkeit des Christenthums eben darin, daß sich diese höchste Wohlthat Gottes an die Menschen nicht so leicht und so vollständig, wie die kirchlichen Gesellschaften angenommen, in Worte fassen lasse, sondern einer vollkommneren Ergründung und Darstellung fähig sei. Wenn also die Mehrheit behauptet hatte, daß die christliche Entwicklung in den kirchlichen Lehrordnungen wesentlich abgeschlossen sei: so antwortet Semler, — hier an Calixt, Spener u. A. anknüpfend, — Nein, sondern sie geht noch fort, sie vollzieht sich ebenfalls in der Geistesthätigkeit einzelner Persönlichkeiten, und die Wissenschaft hat die Bahn zu erweitern und von Schranken zu befreien, an welche sich die großen Körperschaften bis jetzt nicht ohne Grund gebunden. Folglich war Semler keineswegs ohne Glauben, er glaubte an den unendlichen Schatz der christlichen Religion und an deren Fähigkeit in neue Auffassungsweisen einzugehen, und hielt die Zeit für gekommen, wo die Unhaltbarkeit der alten Auctoritäten gründlich dargethan und eine reinere Glaubensform aufgesucht werden müsse. Und diesen Glauben gründete er immer noch auf die drei Namen, welche die

Trinitätsformel umfaßt, weshalb er denn auch das altkirchliche Symbol stets in Ehren gehalten hat. Daß nun Semler zur Umbildung der deutschen Theologie kräftig Hand anlegte, daß er ohne Geringschätzung der öffentlichen Lehrordnungen, aber auch ohne Furcht vor Machtsprüchen und Gewohnheitsrechten und im guten Vertrauen auf die unvergängliche Dauerhaftigkeit des Christenthums alle Kräfte einer neuen Bearbeitung der theologischen Disciplinen mit deutscher Unermüdlichkeit und vielseitigem Erfolg widmete, — das ist sein Ruhm und sein Verdienst, und es soll ihm ungeschmälert bleiben [1]).

Mit solchen immer mehr erstarkenden Entschließungen stürzte sich Semler in das Meer der Quellen- und Hülfsmittelliteratur, um es in weiten Strecken zu durchschwimmen; man muß sich wundern, daß er nicht darin untergegangen ist. Daß er die Bibliotheca maxima patrum durcharbeitete, bezeichnet nur eine einzelne Richtung seiner unersättlichen Leselust. Kein Früherer hat sich außer der patristischen Literatur auch mit der scholastischen sowie überhaupt mit den kirchlichen Geschichtsquellen des Mittelalters in gleichem Umfang, wenn auch oft nur excerpirend, bekannt gemacht. In wissenschaftlicher Beziehung fand er, daß die deutsche Theologie vielfach gegen die ausländische zurückstehe, daher seine Aufmerksamkeit auf die hervorragenden Niederländer- und Engländer. Clericus, Vossius, der katholische Kritiker Richard Simon, die englischen Theologen und Kritiker R. Baxter, Whitby, Whiston u. A. wurden in ihrer Wichtigkeit erkannt. Doch erließ er sich auch nicht, in dem hermeneutischen und dogmatischen Fach die kirchlich lutherische Literatur von Melanthon, Flacius, Chemnitz, Gerhard, Hutter bis zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts, — denn weiter reichen in der Regel seine Vergleichungen nicht, — genau zu verfolgen. Nur das Alte Testament lag ihm ziemlich fern, von welchem er be-

---

[1]) Schmid, die Theologie Semler's, S. 172: „Denn das ist es, was Semlern vor den Theologen seiner Zeit auszeichnet, daß er sich's den größten Ernst hat kosten lassen, alle theologischen Disciplinen durchzuarbeiten und so zu gestalten, daß sie seine Auffassung vom Christenthum zu beweisen und zu rechtfertigen schienen."

hauptete, daß es als eine fremde Historie gar nicht zu unserem eigenen Christenthum zu rechnen sei [1]).

In der Kürze versuchen wir jetzt, seinen Leistungen durch die wichtigeren Disciplinen nachzugehen, da gerade in der Untersuchung des Einzelnen, nicht des Ganzen, seine Stärke liegt. Um mit den Bibelstudien zu beginnen: so fehlte Semler zum Exegeten die verweilende Ruhe, die anschmiegende Genauigkeit, die strenge Methode. Statt eigentlicher Commentare zum Neuen Testament lieferte er Paraphrasen, jetzt vergessen, damals nützlich als Anleitungen zu einer verdeutlichenden Reproduction des Textes [2]). Sein Talent tritt erst hervor, wo es auf Bewältigung großer Stoffmassen oder auf Scheidung und Verknüpfung ankommt, wo neue Fäden angeknüpft oder bereits vorhandene fortgeleitet werden sollen. In der diplomatischen Kritik bildet er ein nicht zu übersehendes Mittelglied. Ablenkend von dem mehr äußerlichen Verfahren Wettstein's ergriff er mit Sicherheit die Bengel'schen Fingerzeige und lieferte den ersten bestimmteren Entwurf eines Recensionssystems der Handschriften, der nachher durch Griesbach die glücklichste Ausführung erhielt. Er vertheidigte die latinisirenden Handschriften und bestritt den Werth des Complutensischen Textes [3]). Von Ausscheidung verdächtiger Schriftstellen war damals unter den Deutschen noch wenig die Rede. Semler's Untersuchungen über Joh. 5, 4 ff. und Kap. 8, über die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs und die letzten Abschnitte des zweiten Korintherbriefs haben sich nachmals nur theilweise bewährt [4]); doch zeugen sie von einem tastenden Scharfsinn, welcher äußere und innere Auffälligkeiten zu verknüpfen weiß, und führen in das Gebiet jener feinen sachlichen und sprachlichen Wahrnehmungen, in welchem sich zeither die biblische Kritik unter abwechselnden Erfolgen eingebürgert hat. Höchst rühmlich ist

---

[1]) Den besten Ueberblick über diese Studien geben der zweite Band der Biographie sowie die bekannten Einleitungen zu Baumgarten's Werken.

[2]) Als Exegeten hat ihn schon Michaelis richtig beurtheilt, Tholuk S. 63.

[3]) Vgl. Eichhorn's Abhandlung a. a. O. S. 49 ff. Reuß, Geschichte der neutest. Schriften § 411.

[4]) Diss. de duplici appendice epistolae ad Romanos, 1767.

die auf Wettstein's Vorarbeiten ruhende Abhandlung über die unechte Trinitätsstelle 1 Joh. 5, 7, denn sie lieferte den Beweis, daß die Texteskritik keine verlorene Mühe sei, daß sie in manchen Fällen bei vollständiger Kenntniß des Materials und sorgfältiger Benutzung aller Indicien ein überzeugendes Urtheil fällen konnte[1]).

Weit wichtiger als diese Specialforschungen war die Revision der hermeneutischen Grundsätze[2]) und die kritische Beurtheilung des Kanons. Was Semler in dieser Beziehung wagte, war nicht allein durch deistische Eingriffe, sondern auch durch mancherlei Andeutungen innerhalb der Theologie, zumal der reformirten, vorbereitet, es wurde durch Lessing's fast gleichzeitige Anregungen erleichtert und ihm selbst kam dabei seine philologisch-historische Vorbildung zu Hülfe. Denn wie er Abschreiben und Drucken als menschliche Geschäfte ansah, die bei der heiligen Schrift nicht anders als bei den Klassikern vor sich gegangen sein können, und wie er alle literarische Erscheinungen für örtlich und zeitlich bedingt erklärte: so lag es auf seinem Wege, dieselben Urtheile auf die Entstehung der biblischen Bücher anzuwenden. Ein Wagniß war es aber doch. So lange hatte die heilige Schrift als geheiligter Körper, unantastbar und abgelöst von allem menschlichen Schriftthum, dagestanden; als Ganzes hatte sie gewirkt, als Ganzes das protestantische Erkenntnißprincip dargestellt. Und jetzt sollte diese Einheit gelöst werden! Der Kanon, behauptet Semler[3]), ist nichts Untheilbares, das beweisen für das Alte Testament die Parteien der Samaritaner und Sadducäer, die sich mit einem kürzeren begnügten; und er ist nichts Ursprüngliches, das beweist für das Neue Testament das seinem Abschluß im vierten Jahrhundert vorangehende Zeitalter; die bisher ihm beigelegte Abgeschlossenheit besitzt er also nicht. Wenn die

---

[1]) Semler's Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück über 1. Joh. 5, 7. Halle und Helmst. 1764.

[2]) Hierher gehören: Vorbereitung zur theolog. Hermeneutik; Neuer Versuch, die Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern; Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem. S. Reuß, ebendas. § 573.

[3]) Vgl. über diese Sätze die Hauptschrift: Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, Halle 1771, 1772.

Bildung und Vollendung der neutestamentlichen Sammlung mehrere Jahrhunderte einer schwierigen Entwicklung kostete: so darf man das fertige Ganze nicht zur Grundlage des christlichen Glaubens und Lebens machen, weil es eben zu Anfang noch nicht vorhanden war. Einige Urgemeinden hatten anfangs keine evangelischen Schriften, andere nur wenige, über die Zulassung mehrerer blieben die Meinungen getheilt. „Das Christenthum ist da, wenn gemeine Christen auch gar nichts von allen Büchern des Alten und Neuen Testaments wüßten" [1]). Die Gründe, welche nachher ein Irenäus für die nothwendige Vierzahl der Evangelien anzugeben wußte, waren willkürlich und lächerlich. Aeußere Gründe und menschliche Urtheile, nicht innere Nothwendigkeit, haben in einzelnen Fällen über die Aufnahme entschieden. Folglich kann der bloße Umstand, daß sich ein Buch innerhalb des Kanons befindet, noch keinen Beweis der Göttlichkeit abgeben, sondern diese muß aus der Beschaffenheit des Inhalts und aus den gottgemäßen Wirkungen hervorgehen. Was lernen wir aber für unsere Gottseligkeit aus Büchern wie Esther, Ruth, Esra, Nehemia? was nutzen die Geschichten des Simson, Abimelech, Jerobeam zu unserer moralischen „Ausbesserung"? wer darf sich ihrer zu theologischen Beweisen bedienen, wer das Zeugniß des heiligen Geistes aus ihnen empfangen wollen? Was hat es für einen Sinn, die Inspiration auch da zu postuliren, wo das Vorgetragene mit dem christlichen Endzweck in keiner Verbindung steht [2])? „Mit dem lieben alten Kanon hat es also keine Noth. Das Christenthum bleibt stehen, weil es auf eine göttliche allgemeine Kraft der erlangten angewendeten Wahrheiten gegründet ist; ob aber der Kanon einige Bücher weniger zählt, daran ist Nichts gelegen." Zum Beweise, daß nicht die kanonische Stellung sondern der Inhalt und dessen unerschöpfliche religiöse und sittliche Fruchtbarkeit auf den göttlichen Charakter einer Schrift schließen lassen, wie dies auch 2 Tim. 3, 16 ausgesprochen sei [3]), beruft sich der Kritiker noch auf

[1]) Versuch von freierer theol. Lehrart, S. 108.

[2]) Ebendas. Abhandlung I, S. 34, 66 u. o.

[3]) Semler übersetzt hier mit Beibehaltung des καί richtig: omnis scriptura divinitus inspirata utilis est etc.

die „Abwechselungen in der Lehrart" über Inspiration und Kanon; er verweist auf Augustin's freiere Aeußerungen, auf Luther's dreiste Zurücksetzung einzelner Bücher und ähnliche Ansichten bei Bucer, Pellicanus, Agricola, Calixt und Pfaff[1]). Sodann geht er die Reihe von Instanzen durch, welche die älteren Dogmatiker als Beweismittel der Theopneustie zusammengestellt hatten. So Vieles und Wichtiges man zu diesem Zweck anführen mag wie hohes Alter der heiligen Schrift, Herrlichkeit ihrer Lehre, Einfachheit der Sprache, wundervollen inneren Zusammenhang, belehrende und heiligende Kraft, Wirksamkeit zur Enthüllung der Geheimnisse der menschlichen Gemüther, Tauglichkeit zur Bestreitung der Häretiker, Stärke und Stetigkeit der für die Bibel vorhandenen kirchlichen Ueberlieferung, Beistimmung aller Nationen, schnelle Verbreitung der christlichen Religion, Erfüllung der Weissagungen, Standhaftigkeit der Märtyrer im christlichen Bekenntniß, — alle solche Argumente, sowie die mancherlei Formen des testimonium spiritus sancti, sind in sich selbst sehr ungleichartig und haben entweder keine strenge Beweiskraft oder keine unmittelbare Beziehung auf die biblischen Urkunden, oder endlich dürfen sie nicht auf alles Biblische in gleichem Grade angewendet werden. Dieser hergebrachten Begründung und Vertheidigung gegenüber durfte Semler ausrufen: „ich erkühne mich, den Zaun zu zerreißen, den man wie ein Gehege um alle Schriften gelegt hat"[2]). Es ist nicht schwer, von einem vertieften und vergeistigten Standpunkt der Schriftbetrachtung aus Semler's kritisches Verfahren zu bemängeln und zu berichtigen; aber eben diesen Standpunkt verdanken wir großentheils doch ihm, und was er verwarf, die Gleichstellung beider Testamente, die principielle Gleichschätzung aller biblischen Bestandtheile, die buchmäßige Abschließung des Kanons, die Verkennung der Abstufungen innerhalb desselben, die Inspiration des Textes, die Identificirung von Schrift und Offenbarung, — das hat er auch siegreich bekämpft und es ist niemals wissenschaftlich hergestellt wor-

---

[1]) S. Abhandlung Th. II.

[2]) Von freier Untersuchung ꝛc. II, S. 24 ff.

den. Dem Anschein nach war dieses Resultat ein gänzlich destructives, es zerstörte mit Recht die alte Form des Schriftprincips, es sollte aber auch, — und dies hat Semler mehr geahnt als ausgesprochen, — zu einer neuen und besseren Behandlung der heiligen Schrift antreiben. Hatte die ältere Theologie alles Biblische systematisirt und generalisirt: so mußte von nun an ein individualisirendes Verfahren an die Stelle treten; es wurde nöthig, dem Einzelnen und seiner Eigenthümlichkeit und Entstehung gründlich nachzugehen, damit es auf diesem schwierigen Umwege möglich werde, auch das Gemeinsame im Zusammenhang mit den kritisch ermittelten Unterschieden und Abstufungen auf's Neue zur Anerkennung zu bringen. Semler blieb bei seinem allgemeinen moralischen und praktischen Maaßstabe stehen. Das Alte Testament ist ihm nur eine Sammlung von Nationalschriften verschiedenen Werthes, — denn man kann Türken und Heiden zu wahren Christen machen, ohne daß sie von manchen dieser Historien etwas wissen[1], — aber auch das Neue ist von ungleicher Dignität, da es nur in den lehrhaften Schriften „Grundsätze" darbietet und moralische Anwendungen erlaubt. Indem so Semler lediglich nach dem abstract gefaßten Maaßstabe der sittlichen Brauchbarkeit die Schriftstücke höher oder niedriger stellt, führt sein Urtheil zu den grellsten Contrasten. Nicht lange vorher hatte sich noch Bengel mit tiefster Verehrung und grüblerischem Scharfsinn in die Zukunftsbilder der Apokalypse versenkt. Für Semler ist sie jetzt das wahre *σκάνδαλον τῆς γραφῆς*, ein „finsteres und albernes Buch", dessen Verfasser keine fines sanctissimos gehabt, dessen grobe Bilder man gar nicht in fromme Begriffe und Lehrsätze verwandeln kann. Schonungslos schüttet er hier die Pfeile seines Widerwillens aus, so wie er auch mit dem Nachweis der Unhaltbarkeit der Zeugnisse für den apostolischen Ur-

[1]) Ebendas. Antwort auf die Göttingische Recension S. 241. Vgl. Bd. I, S. 70: „Ein gesunder Auszug aus den Büchern des A. T. würde die christl. Lehre und Religion viel leichter und überzeugender durch Erfahrung empfehlen als die kalten Wiederholungen von Begebenheiten, die ganz und gar ausländisch, ganz fremd und unbekannt für uns und unseren Geschmack in der Erkenntniß und Moral sind und bleiben."

sprung rasch fertig wird. Den Tübingern aber wird vorgehalten, wie weit sie, immer noch bei der Auctorität ihres αὐτὸς ἔφα verharrend, in der Gelehrsamkeit zurückgeblieben seien[1]). Semler's Geist war, wie Eichhorn bemerkt, zur Würdigung gerade dieses Buches ganz ungeschickt.

Als Kirchenhistoriker ist Semler mehrmals und ausreichend beurtheilt worden[2]). An Belesenheit und Breite des Studiums mag er seinen größten Vorgängern gleichstehen, in einzelnen Richtungen, wie in der historisch-politischen Quellenforschung des Mittelalters, sogar überlegen sein, doch kann er weder an Geschmack und Methode mit Mosheim, noch an ausharrender Gründlichkeit mit Chr. Fr. W. Walch verglichen werden. Nur sein kritischer Scharfblick wiegt die Gebrechen seiner oft unleidlichen Schreibweise auf, während uns zugleich die enorme Arbeitskraft, mit der er sich von den magersten Hülfsmitteln ausgehend zum umfassenden Kenner emporarbeitete, Bewunderung abnöthigt. Semler hat sich in mancherlei historischen Darstellungsformen versucht, in der annalistischen, tabellarischen, untersuchenden, in allen liefert er fruchtbare Vorarbeiten. Sein Hauptwerk wählt die unvollkommenste Form der Centurien und verläuft in einer übersichtslosen Anhäufung von Notizen. Epochemachend wurden diese Schriften[3]) theils durch die in ihnen dargebotene Bereicherung des Materials, theils durch die dreiste Umgestaltung der historischen Urtheile. Sachen und Menschen werden mit moderner Elle gemessen. Semler besitzt wenig Fähigkeit und Neigung, sich in vergangene Zustände der Christenheit

---

[1]) Vgl. Bd. I der freien Untersuchung, dazu die Vorrede zu Stroth's freimüthiger Unters. die Offenb. Joh. betr. Halle 1771, und S.'s Neue Unters. über die Apok. H. 1770.

[2]) Eichhorn, S. 93. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. S. 144.

[3]) Die wichtigeren sind: Selecta cap. hist. eccl. Hal. 1767, 1769; Versuch eines fruchtbaren Auszuges der K.-G. 3 Bde.; Versuch christlicher Jahrbücher, H. 1783; Neue Versuche, die K.-G. der ersten Jahrh. mehr aufzuhellen, Lpz. 1788; Novae observatt. ad h. e.; Versuch, den Gebrauch der Quellen in der Staats- und K.-G. zu erleichtern. H. 1761.

t Pietät zurückzuversetzen[1]), vielmehr zieht er sie ganz an sich
:an und unterwirft sie seinem aufklärenden Gericht, damit der
mbus, der die Augen der Wissenschaft so lange geblendet hat,
winde. Daher setzt er die erste Epoche der Kirchengeschichte tief
rab, so tief daß das Mittelalter verhältnißmäßig höher geschätzt
d besser zu Ehren gebracht[2]), das funfzehnte Jahrhundert aber
n historischen Verständniß der Reformation sorgfältig benutzt
rd. Ueberall dringt er darauf, daß die Geschichtschreibung sich
r hergebrachten kirchlichen Gemeinplätze entledige und über die
hlen Begriffe von Einheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit
nauskomme. Denn wenn schon der biblische Kanon ein Gewor-
nes, kein ursprünglich Gegebenes ist: wie viel mehr müssen sich
e anderen kirchlichen Factoren in wechselnde und wandelbare Be-
ndtheile auflösen lassen! Wo man bisher in Symbol und Dogma
le Basen gesucht hat, da ist doch Alles den örtlichen und welt-
hen Verhältnissen und Bedürfnissen unterworfen gewesen, da
rrscht, wenn nicht der Eigennutz und Ehrgeiz des Lehrstandes,
ch der unvermeidliche Zwang einer „äußerlichen Religionsord-
ng"; und wo umgekehrt in den mit Ketzernamen überschriebenen
pitelu nur Abfall und Unbestand gefunden worden, da zeigt sich
: unschätzbare Freiheit der „eigenen Religion". Bei solcher Auf-
ssung wird die wahre Historie die allergewisseste Belehrung für
nkende Christen jetziger Zeiten darbieten[3]). Semler will also die
sher kirchlich eingedämmte Kirchengeschichte entschränken und in
uß bringen; er ist gegen das Klerikalische noch mehr als Arnold
ngenommen, während er die Uebergriffe der Kaiser und Fürsten
impflich und oft allzu glimpflich beurtheilt. Von den drei ersten
ahrhunderten sagt er geradezu, daß die blinde Verehrung dieser
rzeiten noch gar keine Aufhellung ihres Zusammenhanges habe ver-
ichen lassen. Um so mehr erwuchs für ihn selbst aus der bis-

[1]) Ich möchte daher nicht mit Tholuck a. a. O. S. 52 sagen: „Je weniger
mlich seine Zeitgenossen auf ihn eine Einwirkung ausübten, desto mehr die
orzeit."

[2]) Vgl. s. treffenden Urtheile über die Scholastiker. Tholuck, S. 71.

[3]) S. z. B. die Vorrede zu dem Versuch christlicher Jahrbücher. H. 1783.

herigen Ungewißheit eine kritische Aufgabe. Wie ist aus der freien persönlichen Wirksamkeit der Apostel die nachfolgende schon kirchlich normirte Gemeinschaft hervorgegangen? Semler ergriff diese Frage mit Scharfsinn, indem er auch hier dieselben ihm geläufigen Kategorieen zur Anwendung brachte. Christus selbst hat eine doppelte Lehrart gehabt, da er von „geübteren" und „ungeübteren" Schülern umgeben war. Ebenso lassen die apostolischen Gemeinden beschränkte und geistig entwickelte Bekenner unterscheiden, und die Evangelienbildung stellt diese Differenz an's Licht; jenes waren die Judaisten, dieses die gnostischen Heidenchristen. Petrus und Paulus wurden die Repräsentanten zweier Richtungen, und ihr Anhang führte zur Parteiung, wie die Paulinische Briefliteratur beweist. Nachher aber forderte die Ausbreitung der Gemeinden wieder Einigung; die katholischen Briefe verrathen das Streben nach Ausgleichung der vorhandenen Gegensätze. Die Nachfolger sorgten weiter für die Katholisirung, aber indem sie die Vorstellung einer katholischen Kircheneinheit fixiren wollten, griffen sie nach irrigen Nachrichten, z. B. über den Tod des Petrus und Paulus, wodurch der ursprüngliche Sachverhalt unkenntlich gemacht und dem Geschichtsforscher ein falsches Bild vorgehalten wurde. Hier wie anderwärts will der Kritiker aus der persönlichen Freiheit der „Privatreligion" durch Entzweiung und Vereinbarung die festere Gestalt der gesellschaftlichen Glaubensform hervorgehen lassen[1]). Unwillkürlich wird man bei seiner Erklärung an die kritischen Ansichten der Neuzeit erinnert, und jedenfalls war es verdienstlich, wenn er zuerst auf die Dunkelheit jener Uebergangszeit aufmerksam machte und wenn er zugleich die mehr persönlich und natürlich bestimmten Verhältnisse des apostolischen Lebens von den schon kirchlich bedingten der nachfolgenden Periode unterschied.

Berühren wir das Dogmen- und literarhistorische Gebiet, so empfangen wir abermals den buntesten Eindruck. Für den heutigen Leser ist es auffällig, wie Semler in den berühmten Vorreden

---

[1]) Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 66 ff. Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des N. T. Halle 1863. S. 105 ff.

zu Baumgarten's Polemik und Glaubenslehre bald aufspeichert, bald aufräumt und mit Lob und Tadel um sich wirft. Das Wenigste weiß er den Vätern der ersten Jahrhunderte abzugewinnen. Der Brief des Barnabas ist untergeschoben, der Pastor des Hermas eine gar „elende Arbeit", Justin ein „elender ungesunder Verfasser", der Inhalt des Tatian „anstößig und ungesund" vollends der arme Papias als der *σμικρὸς τὸν νοῦν* findet gar keine Gnade mit seinen Zeugnissen. Nicht viel besser ergeht es dem „unordentlichen" Tertullian, dem Irenäus. Späterhin erndtet Basilius als Kirchenfürst und wegen seiner Schrift De spiritu sancto ein ungewöhnliches Lob [1]). Zur Bezeichnung kirchlicher Richtungen hält sich der Schriftsteller an die Oberhäupter der kirchlichen Provinzen. Wie von Tertullian und Cyprian ganz Afrika bestimmt wird: so kann man auch weiterhin geographisch fortfahren, man wird überall eine gewisse Local- und Provinzialtheologie vorfinden, da sich die Klerisei einer ganzen Gegend an Einen Anführer zu halten pflegte. Dieses Princip der Localtheologie muß am Ende zu dem Geständniß führen, daß das Christenthum wie jede andere Erscheinung nur locale Entstehung und Existenz hatte, womit dann noch nichts weiter bewiesen ist. Dieser Maaßstab bleibt also oberflächlich und äußerlich, aber mitten unter Semler's desultorischen Urtheilen finden sich scharfsinnige Winke über verdächtige Bestandtheile der kirchlichen Literatur und treffliche kritische Aufschlüsse z. B. über das Nicänische Concil und Aehnliches. Ein Beispiel sorgfältiger und dennoch unglücklicher Kritik bietet der von Semler bestrittene Brief des Plinius an Trajan [2]). Aber demselben Tertullian, der übrigens so unbillig von ihm behandelt wird, hat er durch seine Ausgabe und durch Anordnung der Schriften große Dienste geleistet [3]). Im Allgemeinen hatten diese dogmenhistorischen Excurse den Erfolg, den Forschungstrieb zu reizen, die Kirchenväter wurden Hebel der Kritik, nachdem sie so lange nur Stützen des kirchlichen Ansehens gewesen waren.

---

[1]) S. Semler's Einleitung zu Baumgarten's Polemik II, S. 6 ff.

[2]) Neue Versuche, die K.-G. der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären. S. 119 ff.

[3]) Tert. Opp. ed. Semler, 1770—1778. 6 voll.

In sachlicher Beziehung geht natürlich seine Ansicht dahin, die Gültigkeit des Dogma's nach den beiden Hauptrichtungen historisch zu erschüttern. Clarke und Whiston haben richtiger als Bull verglichen, welcher die Nicänische Lehre ohne Weiteres aus den Vätern der ersten Jahrhunderte demonstriren will. Nein, antwortet Semler mit Recht, sie enthalten dieselbe noch nicht, so wenig wie der Arianismus als grades Resultat der Schrifterklärung anzusehen ist. Noch weniger will sich Semler von der biblischen und religiösen Nothwendigkeit der Augustinischen Lehren überzeugen; in dieser Beziehung waren ihm Whitby's frühere Untersuchungen sehr willkommen [1]). Wie kann man Lehrstücken wie die von der Gnadenwahl und selbst von der Erbsünde eine allgemeine kirchliche Gültigkeit beilegen, nachdem sie doch der älteren griechischen Literatur vollständig und der lateinischen theilweise fremd gewesen waren! Die Behauptungen der afrikanischen Localkirche sind darum noch keine reinen Ergebnisse des christlichen Glaubens. Es war innere Sympathie, nicht allein der Wunsch einer erneuerten unbefangenen Beurtheilung, was Semler bei der Herausgabe der Epistola ad Demetriadem leitete [2]). Seine Absicht ging abermals dahin, den Damm einer verjährten und oft blindlings anerkannten Ueberlieferung zu durchbrechen und die gewaltthätige Unterdrückung einer bedeutenden und kirchlich tadellosen Partei zu rügen [3]). Aber auch sachlich ist dem Pelagius Unrecht geschehen; er war Gegner der Augustinischen Theologie, aber deshalb noch nicht der christlichen. Die afrikanischen Decrete waren durch äußere Umstände, durch Augustin's hierarchischen Stolz einem unbekannten und namenlosen Mönch gegenüber, durch die neu aufgebrachte Meinung vom tradux peccati und die

---

[1]) S. Bd. III, S. 321.

[2]) Lebensbeschreibung II, 348. „Gegen Pelagius war ich schon frühe etwas glimpflich gesinnt. Peccatum cum homine nasci, da es doch ein moralisches Prädicat ist, konnte ich so geradehin nicht bejahen." Vgl. die Praefatio zur Ausgabe der Ep. ad Demetr. Hal. 1775.

[3]) Praef. Semleri. Nec me piget et poenitet liberalis et ingenuae audaciae, licet multorum publica et privata odia atque vituperia sic in me unum maxime provocaverim. — Quantum injuriae indignitatisque pertulerunt illi veri Christianismi testes et confessores.

Kindertaufe herbeigeführt, und sie sind dem Ganzen der lateinischen Kirche widerrechtlich aufgenöthigt worden, führten aber zu der unerhörten Annahme einer particularen Gnade und zu der Folgerung, daß alle außerhalb der christlichen Gemeinschaft lebenden Jünger auf Grund der Erbsünde der ewigen Verdammniß anheimfallen. Des Augustin „knabenhafte und unbesonnene Grübelei" ist schlechter als des Pelagius Strenge, Lauterkeit und Gelehrsamkeit, welcher zwar als Widersacher der Gnade verklagt, aber nicht widerlegt werden konnte. In das Innere der Controverse ist Semler bei dieser Vertheidigung wenig eingedrungen, wie er auch für Whitby's Ansicht nicht vollständig Partei nimmt; er hält sich an die novitas, temeritas, imperitia hermeneutica Augustini, an die Anmaßung, mit welcher die lateinische Phraseologie zum Kirchengesetz erhoben wurde, an Augustin's exegetische Verstöße, an die Exclusivität seines kirchlichen Princips und an die Gefährlichkeit der Augustinischen Folgesätze [1]). Daneben stellt er die Behauptung auf, daß der Heiland jederzeit das sittliche Vermögen des Menschen anerkannt und daher keine Naturnothwendigkeit des Sündigens vorausgesetzt habe, — lauter Gründe, die, ohne die Frage selber schon zu erledigen, doch dem dogmatischen Urtheil und Vorurtheil eine entgegengesetzte Richtung geben mußten. Mit dieser Gesinnung hängt es, beiläufig gesagt, zusammen, daß unter den Theologen des reformatorischen Zeitalters keiner so geflissentlich von Semler geschätzt und hervorgehoben wird, wie Erasmus der Vertheidiger des freien Willens.

Wie hat sich nun aber, fragen wir zuletzt, unser Kritiker auf dem dogmatischen Felde bewegt? Der Leser sieht sich durch das Obige hinreichend vorbereitet. Er muß auf eine völlige Umgestaltung des Lehrgehalts gefaßt sein; aber was er findet, ist doch keine

---

[1]) Praef. Nempe ea est ferocia aut stultitia multorum theologorum, ut aut neminem hodie aliquid aliter intelligere liceat quam intellexerit illud Augustinus, novus et immensus puteus theologicae omniscientiae, aut Augustinum statuant jam omnia ipsum omnino perspexisse et divisisse intelligendi miraculo, quaecunque per omnium theologorum posteriorum omnem facultatem ingenii subtilissimi, agitatissimi, versatissimique umquam reperiri, exquiri, exsculpi, promi cierique possint.

Zerstörung des christlichen Glaubens überhaupt, auch kein freies Verwerfen oder Antasten der Offenbarung, was außerhalb der Tendenz des Verfassers gelegen hätte; es ist nur der „Versuch einer freieren theologischen Lehrart“ [1]), ein Nachweis, daß sich Vieles in der Theologie vorfinde, ohne von Gott offenbart zu sein, eine Zusammenstellung des gewöhnlichen Lehrbegriffs verbunden mit allerhand Erläuterungen, die den Leser in den Stand setzen sollen, mit den orthodoxen Sätzen auch andere ohne Verstoß gegen das christliche Grundwesen zu vertauschen. Semler fehlte zum Systematiker begriffliche Schärfe und Ruhe des Gedankens, er konnte nur in der losesten Form seine Bemerkungen diesem Stoffe einverleiben. Von vorn herein macht sich wieder eine Ungewißheit über die Grundbestimmung der christlichen Religion fühlbar. Gelegentlich macht Semler die Bemerkung, das Christenthum enthalte dreierlei Lehrsätze, erstens wider das gemeine Judenthum, zweitens wider das gemeine Heidenthum, drittens wider die moralische Unordnung der Christen selbst; es erhebe sich also über alles Bisherige durch reine Gottesverehrung und wahre geistliche Messianität Jesu und wurzle in der Ueberzeugung, daß Christus die beste Erkenntniß und rechte thätige Anbetung und somit die vollkommensten Pflichten unter göttlicher Auctorität gelehrt habe [2]). Mit dieser ungefähren Beschreibung steht es auf gleicher Linie, wenn gesagt wird, das Christliche sei eine auf positiver Auctorität ruhende und zur wahren Gottesanbetung und Tugend anleitende Lehre, und die Theologie habe die zu ihrer Erläuterung nöthigen Kenntnisse hinzuzubringen [3]). Damit wird aber nur der positive Grund und der letzte Endzweck, nicht das Unterscheidende der christlichen Religionsanweisung bezeichnet; und da der Verfasser das apostolische Symbol als kurzen Inbegriff der Offenbarung stehen läßt: so bleibt die Auffassung in der Schwebe und man erfährt nicht, ob die christliche Anweisung die Pflichten der Gottseligkeit von Christus

---

[1]) Institutio ad doctrinam christ. liberaliter discendam auditorum usui destinata, Hal. 1774. Wir halten uns an die deutsche Bearbeitung: Versuch einer freieren theol. Lehrart, Halle 1777.

[2]) Vgl. Ueber gesellschaftl. und moralische Religion, v. A.

[3]) Theol. Lehrart, S. 199.

aus nur unmittelbar mittheilen, oder ihren Empfang von einem bestimmten Glaubensinhalt abhängig machen soll. Ebenso allgemein erklärt sich der Verfasser über das Verhältniß von Vernunft und Glauben, indem er es eine leere Abstraction nennt, beide trennen oder gar entgegensetzen zu wollen; „denn es sei eben derselbe Mensch, dem man zuschreibt, er stehe im Glauben oder habe die lebendige Erkenntniß der christlichen Lehre und sei gerade unter stetem neuen und besseren Gebrauch seiner Vernunft zu dieser christlichen Uebung gekommen“ [1]). Etwas bestimmter heißt es anderwärts, der Mensch sei nicht im Stande, die Wahrheiten selbst zu finden und zu bewilligen, welche zum Zweck der besten Vereinigung mit Gott befolgt werden müssen. Die geoffenbarten Sätze haben weder ihren Erkenntnißgrund in der Vernunft, noch können sie mit Beiseitsetzung derselben gefunden werden, diese bleibt also das alleinige Werkzeug [2]). Hiermit war allerdings das Recht vernünftiger Aneignung des Geoffenbarten anerkannt, aber auch nur in der allgemeinen Weise, wie es schon in der Wolfischen Schule geschehen war [3]). Wenn eine derartige Grundlegung viel Schwankendes und Unentwickeltes an sich trägt: so zeigt der nachfolgende dogmatische Vortrag ein seltsames Gemisch von Keckheit und Bescheidenheit. Semler will seine Meinungen dem Leser nicht aufnöthigen, noch als die allein möglichen beweisen, er will sie vielmehr neben der Kirchenlehre zur Wahl stellen. Der „gewöhnliche“ Lehrbegriff wird nicht gering geschätzt noch schlechtweg verworfen, aber er soll doch häufig nur den Werth einer kirchlich recipirten Ausdrucksweise haben, deren Annahme nicht Jedermann zugemuthet werden kann. So stellt sich die Trinität

---

[1]) Theol. Lehrart, S. 210.

[2]) Einleitung zu Baumgarten's Glaubensl. I, 37 ff.

[3]) An einer andern Stelle sagt er: „Ich will gewiß unsere wenige und arme Vernunft nicht zur Meisterin und Anführerin des selig machenden Glaubens, oder zum eigentlichen Erkenntnißgrunde theologischer und uns seliger, unentbehrlicher, obgleich nicht vollständig begreiflicher Wahrheiten machen, obgleich ich es mit völligem Grunde thun könnte, wenn ich dazu setzte, die christliche, die Gottes Wort gebrauchende und dadurch erleuchtete Vernunft, wodurch die herrschende Abneigung vor Gott und geistlichen Dingen und der Kitzel der Selbstgenugsamkeit wegfallen würde.“ Tholuck, S. 67.

in einer doppelten Form vor Augen, und es steht Jedem frei, ob er sich dem „Sprachgebrauch" des Dogma's anschließen oder mit der allgemeinen Wahrheit begnügen will, daß Vater, Sohn und Geist ohne Nachtheil der Einheit des göttlichen Wesens anzuerkennen und zu lehren seien. Die Unterscheidung der Personen oder Subjecte ist nothwendig, die Präcision der trinitarischen Satzung gehört einer besondern nicht allgemein verbindlichen theologischen Uebung an[1]). Die Abhandlung von dem particular-prädestinirenden Willen Gottes kann man jetzt wegfallen lassen, da sie aus lateinischen sehr ungegründeten Betrachtungen zusammengesetzt worden, und da Röm. 9 keine Lehre für Christen, sondern eine Widerlegung der Juden aus ihren heiligen Büchern enthalte[2]). Der Sündenfall reducirt sich auf den Gedanken, daß die ersten Menschen ihren frühesten Zustand selbst verschlimmert und deren Nachkommen in eine immer größere Zerrüttung und Unglückseligkeit gerathen seien, weshalb Alle Gott danken müssen, welcher ihnen durch Christus eine neue Wohlfahrt und Ordnung der Glückseligkeit angeboten habe. Und ebenso ist es der Wahrheit gemäß, daß der Eintritt der Sünde erst einige Zeit hinter den Lebensanfang der Menschen gesetzt, folglich ein Zustand moralischer Harmonie und Unverdorbenheit ihr vorangestellt wird. Aber weiter darf man den Stand des Ebenbildes nicht erforschen wollen, denn er betrifft eine Sache, die „lange vorbei"[3]). In das göttliche Ebenbild und den Sündenfall also, meint der Verfasser sehr naiv, darf schon darum nicht so viel hineingetragen werden, weil sie längst hinter uns liegen, weil Niemand dabei gewesen ist. Demgemäß wird die Erbsünde zwar nicht schlechthin, wohl aber in ihrer Augustinischen Form als Neuerung verworfen, ebenso die unmittelbare Zurechnung und die der Erbsünde anhaftende Verdammniß. Es muß freistehen, mit manchen Kirchenvätern den Tod als natürlich und unvermeidlich anzusehen, und wenn schon Erasmus den Augustin nicht zum Sprachmeister haben wollte: so dürfen

[1]) Theolog. Lehrart, S. 290 ff.
[2]) Ebendas. S. 282.
[3]) Ebendas. S. 334 ff.

auch wir uns nicht an Luther's Privatmeinungen binden [1]). In dem Abschnitt über Engel und Dämonen S. 321 wird jede dogmatische Bestimmung abgelehnt. Bekanntlich war Semler derjenige, welcher in mehreren Schriften der neueren Ansicht über die Dämonenbesitzungen der Evangelien Bahn brach, und mit diesem Angriff auf die biblischen Vorstellungen ist eigentlich seit 1760 die rationalistische Kritik im engeren Sinne eröffnet worden [2]). Aus der Christologie brauchen wir, um den Sinn des Ganzen zu bezeichnen, nur einzelne Sätze herauszugreifen. Die gewöhnlichen Beweise der Gottheit Christi bleiben stehen, ihre Strenge fällt mit den genaueren Bestimmungen der Naturenlehre hinweg. Die Aemter- und Ständelehre gehört nur der Historie Christi an. Wenn man von Blut und Tod, von Genugthuung und leidendem Verdienst Christi redet: so muß man alle physischen und äußerlichen Vorstellungen entfernen und nur einen moralischen Zusammenhang und Erfolg festhalten; dann ergiebt sich ein Werk Christi von der Art, daß alle Menschen sich der Liebe Gottes gleich vollständig versichern können. Die Anwendung der alten Opfer- und Priesteridee kann und darf immer nur eine uneigentliche sein [3]). Die Semler'sche Kritik kleidet sich hier in leicht hingeworfene Observationen, denn ebenso leicht ist die Bemerkung, daß es unnütz sei, die so unbekannte innere Historie Christi unaufhörlich zu untersuchen und von der Kindheit herzuleiten, unnütz also die dogmatische Deutung des Standes der Ernie-

---

[1]) Ebendas. S. 359—364. „Alle Menschen nehmen in Folge des Falles eine Gewohnheit der Sünde viel eher an als eine gute Fertigkeit. Aber Niemand wird um der Erbsünde willen verdammt."

[2]) Schon in der Commentatio de daemoniacis, Hal. 1760 von Betke ist Semler's Ansicht niedergelegt; darauf folgte des Letzteren Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute, Halle 1762, H. Farmar, Vers. über die Dämonischen, übers. v. v. Cölln mit Vorrede v. Semler, Brem. 1776, dessen Briefe über die Dämonischen in den Evangelien mit Zus. v. Semler, H. 1783.

[3]) Lehrart, S. 395—397, 448—450. „Manchen gefiel eine Bluttheologie, Andern ein gleichsam juristischer Proceß Gottes wider Christum, Andern eine Opfertheologie, — dies sind zufällige Vorstellungen, wodurch die Liebhaber der Sache nach nichts mehr gewinnen als Andere, welche sich nicht an tropos allein hangen."

drigung[1]). Wenn es ferner in vielen Stellen auch schwer zu entscheiden sein mag, ob der Name heiliger Geist ein eigenes Subject oder nur eine göttliche Wirkung bedeutet: so ist doch allemal eine Wohlthat und ein Geschenk Gottes an die Menschen damit gemeint. In der Soteriologie kann sich der Verfasser enger an den gewöhnlichen Lehrbegriff anschließen. Bekehrung und Wiedergeburt sind wichtigere Artikel als die von der Dreieinigkeit und den beiden Naturen. Es ist nicht ohne Grund, wenn man sagt, daß ein geistlich wiedergeborener Mensch im Bewußtsein seines elenden Zustandes und im Verlangen nach der Gnade Gottes sich das Verdienst Christi im Glauben zueignet; nur muß streng darauf gehalten werden, daß dieser Glaube auch die ganze Heilsordnung und die Reihe der in ihr geforderten Bestrebungen und Veränderungen genehmigt und sich aneignet[2]). Nicht minder zulässig ist, die Rechtfertigung so zu denken, daß Gott uns unter der Bedingung des Glaubens das Recht ertheilt, Vergebung der Sünden zu haben, gerecht und heilig zu werden. Der Mensch gefällt alsdann Gott in der Empfänglichkeit des Glaubens, weil er mit diesem die moralische Tüchtigkeit besitzt, die verheißenen Wohlthaten wirklich in sich aufzunehmen. Christus bleibt auch bei dieser Vorstellungsweise die causa meritoria; aber eben darum braucht die protestantische Lehrbestimmung nicht so scharf von der katholischen geschieden zu werden, denn der Glaube begreift das Thun schon in sich und er ist das Christenthum selbst[3]).

Einer so zerfließenden Darstellung gegenüber, welche neben der gewöhnlichen Lehrart überall noch andere Zulässigkeiten und erlaubte Ansichten nachweist und sich in tausend concessionirenden Wendungen ergeht, weil sie stets findet, daß für dieses und jenes Grund genug vorhanden sei, Anderes nicht übertrieben und nicht zu scharf genommen werden dürfe, und welche nur bei jeder Gelegenheit hervorhebt, daß die fortdauernde gelehrte Uneinigkeit die heilsame Anwendung der christlichen Lehren nicht beeinträchtigen möge, kommt der Leser nicht zur Ruhe und kann nicht festen Fuß fassen. Er sieht sich von

---

1) Ebendas. S. 477.
2) Ebendas. S. 536 ff.
3) Ebendas. S. 553 ff.

einer Reihe theologischer Zufälligkeiten und „Abwechselungen" umgeben und wird durch den ewig wiederkehrenden Comparativ in Verlegenheit gesetzt. Zwar über den Geist und die Tendenz des Werks wird sich Niemand täuschen; es bewegt sich in dem allgemeinen Thema, daß das Christenthum die höchste zur Rechtschaffenheit und Tugend erforderliche Wohlthat Gottes sei, und die Begriffe der Erlösung und Versöhnung seien auch nur besondere Namen für einen göttlichen Segen, welcher den möglichst guten und seligen Zustand des Menschen an die Stelle des schlechteren gesetzt und damit geleistet hat, was Juden- und Heidenthum nicht vermochten. Semler's Glaubenslehre ist eine moralische und latitudinarische Lehrart, welche den Verband mit dem Dogma lockert, aber ohne ihn abzubrechen. Das Recht des öffentlichen Lehrbegriffs wird nicht angetastet, aber der wissenschaftlich Geübte erhält volle Freiheit, ihm jenen erweiternden Sinn abzugewinnen. Wachsthum, Reinigung und kritische Befreiung ist das Ziel der Theologie, nicht Ablösung von ihrem Gegenstande. Wenn S. 429 gesagt wird: „an Worten und Redensarten liegt Christo gar nichts, der rechten christlichen Religion auch nichts, aber an unserer geistlichen Veränderung ist Alles gelegen": so muß man fragen, ob nicht auch nach dieser Auffassung der Religion Worte und Redensarten nöthig sind, damit jene Veränderungen möglich werden. Semler will eben bessere, haltbare und zweckentsprechende Ausdrucksweisen mit den hergebrachten vertauschen, nicht aber ein Nichtglauben überhaupt an die Stelle des Glaubens setzen, und er meint es ernst, wenn er jedem Christen zur Pflicht macht, Christum als Lehrer, Herrn und Retter von der eigenen Sünde wahrhaftig anzunehmen [1]) und von der „wirklichen Voll-

---

[1]) Theol. Lehrart, S. 432. Der Behauptung Schmid's, welcher S. 172 seiner Schrift bemerkt: „Es ist in der That ein durchgeführtes theologisches System, das Semler vorlegt, wie wir es sonst bei keinem Theologen seiner Zeit finden", muß ich bestimmt widersprechen. Semler hat kein System, er ist weder ein bloßer Moralist, noch ein entwickelter Dogmatiker. Seine stets wiederkehrenden Gedanken haben keine systematische Präcision, sondern ziehen sich bald weniger bald mehr vom Dogma zurück, ohne sicher durchgeführt zu werden. Das Verhältniß des sittlichen Religionszweckes zu einem nicht preiszugebenden Religionsinhalt bleibt ein unbestimmtes.

kommenheit der Erlösung Christi himmelfest versichert" zu sein. — Ueberall finden wir endlich die Unterscheidung von Religion und Theologie durchgeführt, und diese hat Semler theils nicht selber aufgebracht, denn sie ist weit älter, theils lax gehandhabt, aber eine Wahrheit ist sie doch, nicht wie Tholuck will, der Grundirrthum der Semler'schen Theologie[1]).

Zur Vollständigkeit unserer Charakteristik fehlt noch ein letztes, aber höchst merkwürdiges Stück. Spätere Freunde und Anhänger Semler's, indem sie ihn als Ueberwinder des alten Systems preisen, beklagen es zugleich, daß er zuletzt die ganze saure Arbeit seines Lebens mit einem einzigen Schlage „vernichtet" habe und in Folge dessen mit seiner eigenen Partei zerfallen, von früheren Bewunderern verkannt und scheel angesehen aus der Welt geschieden sei; und dieser Schritt war die unvorsichtige Antwort auf Bahrdt's Glaubensbekenntniß. Umgekehrt haben Neuere, wie Schmid, in diesem Schicksal nur die gerechte Strafe für den von Semler vorbereiteten Abfall vom christlichen Glauben erblickt, welchen letzteren er dann zum großen Nachtheil seiner Gemüthsruhe und äußeren Stellung gegen extreme Widersacher in Schutz zu nehmen sich gedrungen gefühlt habe[2]). Es ist wahr, er wurde als Gegner des Fragmentisten, Basedow's und Bahrdt's empfindlich gedemüthigt, und allgemein verwunderte man sich, ihn unter denen zu finden, welche zu Gunsten des Wöllner'schen Religionsedicts ihre Stimme erhoben. Die preußische Regierung, d. h. der Minister Zedlitz, der Gönner Bahrdt's, nahm Semler die Leitung des theologisch-

---

[1]) Tholuck, a. a. O. S. 63.

[2]) Vgl. Eichhorn, a. a. O. S. 193. Allgemeine deutsche Bibliothek, Bd. 40. Dazu Tholuck, a. a. O. S. 73 und Schmid, Semler's Theologie, S. 178, 204. Der Letztere sagt S. 176: „Denn den Beweis werden wir freilich nicht noch zu führen brauchen, daß Semler an dem positiven Christenglauben vollständig Schiffbruch gelitten hat, und werden uns in diesem Urtheil auch dadurch nicht irre machen lassen dürfen, daß Semler dies auf's Eifrigste in Abrede stellte. Wo der ganze Glaube auf den Satz zusammengeschrumpft ist, daß eine Einwirkung Gottes auf den Menschen Statt habe, da ist nicht mehr Christenglaube." Allein Schmid ist diesen Beweis schuldig geblieben. Denn erstens war es nicht dieser allgemeine Satz allein, woran Semler festhielt, und zweitens ist es, Gott sei Dank, überhaupt nicht so leicht wie Schmid meint, vom Christenglauben loszukommen.

pädagogischen Seminars ab, „da wegen seiner letzten Unternehmung das Publicum ihm das Vertrauen entzogen habe." Wir können jedoch jenen entgegengesetzten Urtheilen nicht beipflichten und benutzen diese Gelegenheit, um sofort zu constatiren, daß in der ganzen Bewegung, von welcher wir handeln, eine zwiefache Gesinnung wirkte, eine ernstere wissenschaftliche und eine unfromme und leichtfertige, beide soweit verschieden, daß die erstere sich selber untreu geworden wäre, wenn sie sich mit der andern verwechselt oder dieser zu widersprechen Anstand genommen hätte.

Der Handel fällt in die Jahre 1779 und 1780, als Semler noch bei rüstigen Kräften war. Er fühlte selber, wie mißlich es für ihn sei, von dem Standpunkte eines freimüthigen Kritikers zu dem eines Apologeten überzugehen, sah sich aber doch als Lehrer wie als religiöser Mensch herausgefordert. In den Wolfenbüttler Fragmenten verletzte ihn mehr oder minder Alles, weshalb er sich hier eine Punkt für Punkt fortschreitende Widerlegung auferlegte, die freilich sehr ungleich gerathen ist[1]). Besonders anstößig war ihm, daß der Fragmentist Christi messianische Thätigkeit völlig in die jüdischen Schranken verwiesen, jeden Offenbarungsgehalt seiner Lehre beseitigt und die Predigt Jesu auf Empfehlung der Demuth und des rechtschaffenen Wesens herabgesetzt hatte.

Zwar hatte unser Theologe ebenfalls die „moralische Ausbesserung" jederzeit im Munde geführt, aber doch mit Festhaltung der göttlichen Auctorität, unter welcher Christus gelehrt, daher sucht er jetzt die geistliche und universelle Messianität des Herrn und den Kern des alten Symbols zu retten, indem er ohne Verleugnung seiner früheren Behauptungen darauf besteht, daß das Bekenntniß des Vaters, Sohnes und Geistes deshalb noch nicht falle, weil allerdings die späteren dogmatischen Zuthaten sammt allen Nebenbestim-

[1]) Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten vom Zweck Jesu und seiner Jünger, Halle 1779. Vorrede: „In mancher Stadt gab es Leser, welche gerade heraussagten, diese Fragmente können nicht widerlegt werden; die Theologen können wohl Allerlei schreiben und sagen, aber wer kann davon gewiß sein, daß sie es selber glauben. Andere wünschten zwar eine gute statthafte Widerlegung, aber aus meinen Händen sei nicht viel wider einen Naturalisten zu erwarten."

mungen der freien Beurtheilung der Privatchristen anheim gegeben werden müssen. Es sei nicht minder falsch, daß nach Annahme des Fragmentisten die universelle Bestimmung des Christenthums der Absicht des Stifters fern gelegen habe. Es ist ein loses Spiel, das Wesen der Religion von einzelnen biblischen und dogmatischen Artikeln abhängig zu machen, um sie nach Bestreitung derselben für gestürzt zu erklären. Der christliche Glaube fällt noch nicht, wenn gewisse Umstände der Auferstehung Christi, welche im Zusammenhang mit dessen Lehre zu verstehen und anzuerkennen ist, preisgegeben werden, wenn eingeräumt wird, daß die Wunder, — denn diese läßt Semler im Allgemeinen als göttliche Wirkungen stehen, — die „innerliche Glaubwürdigkeit" nicht entbehrlich machen, noch überhaupt für jeden religiösen Standpunkt nothwendig sind [1]).

Von ähnlicher Art sind seine Verantwortungen gegen Bahrdt und Basedow. Die persönliche Bekanntschaft mit Beiden machte diesen Conflict äußerst peinlich, denn Semler hatte dem Ersteren zu einer Anstellung in Gießen verholfen und auch mit dem Andern mehrere Berührungen gehabt. Bahrdt's berüchtigtes Glaubensbekenntniß enthielt Vieles, was sich mit Semler's Kritik füglich belegen ließ, weshalb ihn auch die von diesem erlittene Anfechtung im höchsten Grade erbitterte. Die Spitzen des Dogma's werden sämmtlich abgebrochen, der Glaube an Christus soll als Bedingung der Seligkeit innerhalb des Christenthums fortbestehen. Der Unterschied lag aber in dem aggressiven Verfahren. Denn wenn Semler mit den Lehren von Erbsünde und Genugthuung u. a. immer noch im Verkehr geblieben war, weil sie einer guten und nützlichen Deutung fähig seien: so warf Bahrdt sie als verderblich über den Haufen und forderte, wenn das Christenthum länger bestehen solle, deren Abschaffung. Eben diese feindliche Schroffheit veranlaßte jenen, sich von einem Standpunkt loszusagen, welcher die dogmatische Discussion in der genannten Beziehung abzuschneiden drohte und in das Recht der öffentlichen Lehrverkündigung eingriff, —

[1]) Die interessanten Stellen finden sich Beantwortung S. 5, 9, 17 ff., 99, 139 ff.

eine Verantwortung, die er selbst niemals hatte auf sich nehmen wollen. Zerstörung, Aufhebung kirchlich eingeführter und der Untersuchung immer noch sehr bedürftiger Lehrstücke sei Bahrdt's verwerfliche Tendenz, während der wahre Theologe sich Prüfung, Reinigung und Berichtigung des Vorhandenen zur Aufgabe zu stellen habe. Als er dem deistischen Bahrdt dergestalt den Frieden aufgekündigt, bezeigt ihm Basedow seinen Zorn, weil er hierarchische Grundsätze verrathen, die jenem wie der Satan und Adramelech verhaßt seien, und verbindet mit der Uebersendung seiner „Urkunde" zur Einführung der vermeintlichen Universalreligion eine empfindliche Vorhaltung. „Was, — heißt es in der Zuschrift, — den ferneren Erfolg betrifft: so ist nur ein dreifacher möglich, der mir gefallen würde: erstlich daß ich, wenn ich in Ihrem Gedankensystem geirrt hätte und es einsähe, förmlich widerriefe; zweitens daß Sie mir geständen, dies System (nämlich ein mit dem seinigen übereinstimmendes) zwar gehabt zu haben, aber jetzund einzusehen, daß der Ursprung des Christenthums übermenschlich und sowohl von philosophischer Einsicht und Gutherzigkeit als von jüdisch-platonischer Andächtelei ganz verschieden gewesen wäre; drittens daß Sie sich zu einem solchen Naturalismus oder Deismus bekennten, nach welchem Jesu und seinen Aposteln keine bösen Absichten können zugeschrieben werden. Im ersten Fall bedarf man keiner Weitläuftigkeit, sondern nur meines Geständnisses. Im zweiten Falle bin und bleibe ich ein Erzfeind von Ihnen, im dritten Falle steht Ihnen mein ganzes Vermögen zu Diensten, falls Sie in die Lage kommen sollten, Ihr Amt niederzulegen" [1]). So stark herausgefordert wie konnte Semler anders, als den unter dem zweiten Falle ihm hingeworfenen Handschuh aufzunehmen! Denn, antwortet er, zu der armseligen Religion, daß Christus nur keine bösen Absichten gehabt, sinke ich nicht herab. Man überzeugt sich leicht, daß er in seiner Erwiderung Basedow an Erkenntniß und Gesinnung weit überragt. An dem ganzen Project widerstand ihm schon die Vorstellung einer naturalistischen

---

[1]) Vgl. Semler's Antwort auf Herrn Basedow's Urkunde, Halle 1780. Vorrede und vorläufige Nachricht.

Universalreligion, die er in Uebereinstimmung mit seinem Grundsatz von der Ungleichheit der Menschen für ein Unding erklärte. Das Band der Einheit und Uebereinstimmung muß man in die Neigungen, nicht die Meinungen verlegen: Ein Geist, Ein Herz, Eine Seele! Noch ist nicht jeder Träumer und Müßiggänger zur Einführung einer absoluten Erzreligion unter dem Vorwande berechtigt, als ob wir bisher keine Wahrheit gehabt oder erst durch Basedow zum Verständniß kommen sollten. Wer ein Christenthum in der Absicht zurechtmacht, daß es in allen Palästen und Hütten so leicht wie Basedow will, geliebt und geübt werden möge, der schafft ein Nichtchristenthum. Bei weiterer Darlegung wird abermals die einfache christliche Glaubenssumme als materiell, nicht formell verbindlich wiederholt; die Terminos mag ein treuer Lehrer erlassen, so lange nur anerkannt bleibt, daß Christus durch das „neue ganz einzelne Verhältniß des eingebornen Sohnes einen unendlichen Vorzug hatte", und daß man diese Beziehung zu Gott selbst nicht mit den Socinianern als übermenschliche Erleuchtung bezeichnen darf. Radicale Behauptungen wie die, daß das Christenthum keine andere Bürgschaft habe als die unseres subjectiven Glaubens, oder daß Christus und die Apostel ihre außerordentliche göttliche Sendung nur vorgegeben oder in Andacht sich eingebildet, oder daß am Pfingstfest in den Jüngern nur erhitzte Einbildungskraft oder menschlicher Vorsatz gewirkt habe, — dergleichen möge der Fragmentist verantworten, er selbst habe keinen Theil daran [1]).

Semler giebt sich alle Mühe, zwischen der eigenen schonenden Kritik und der zerstörenden und feindseligen falscher Genossen oder vermeintlicher Geistesverwandten die richtige Grenze zu ziehen. Seine Verantwortungen hätten kürzer und einfacher ausfallen sollen. Allerdings hat er sich hie und da zu sehr hinein- und herausgeredet, ohne zu erwägen, welche Veranlassung er selbst zu dem Andringen extremer Parteihäupter gegeben hatte, das erklärt sich aus der Unfertigkeit seiner eigenen Ansichten. Im Allgemeinen aber hat er seinen theologischen und ernsten Liberalismus von dem

---

[1]) S. die Antwort gegen Basedow, S. 64, 66, 235.

maaßlosen und leichtsinnigen eines Bahrdt und Basedow mit subjectivem und objectivem Recht unterschieden und indem er dies that, keineswegs, wie Eichhorn sagt, seine Lebensarbeit vernichtet oder auch nur derselben Abbruch gethan. Es ist bekannt, daß auch wo die Ansichten sich berühren, die Absichten zuweilen weit auseinander gehen. Auch ist von Tholuck und Schmid nachgewiesen worden, daß Semler's kritische Hauptgedanken auch in den nach 1780 abgefaßten Schriften unverändert wiederkehren, nur verbunden mit einem mehr conservativen und apologetischen Interesse, welches sich ihm jetzt stärker als früher aufdrängte[1]). Für einen Mann wie Semler, welcher die Gelehrsamkeit schwärmerisch verehrte und beinahe für allmächtig hielt, ist es doppelt merkwürdig, daß er einmal zu einem Schritt bewogen wurde, den ihm nicht seine Gelehrsamkeit eingegeben hatte. Wenn ihm dieser Schritt bittern Tadel und Geringschätzung zuzog[2]), wenn die liberalen Stimmführer sich mit

[1]) Lesenswerth ist in dieser Beziehung: Lavater's und eines Ungenannten Urtheile über Steinbart's System des reinen Christenthums, mit vielen Zusätzen von Semler, Halle 1780. Hatte Semler eben erst gegen Bahrdt und Basedow protestirt: so vertheidigt er hier Steinbart gegen Lavater's übertriebene Anschuldigungen, scheut sich also nicht, nach zwei Seiten hin kurz nach einander Front zu machen. Vom Deismus sagt er S. 119: „Wir sollten aber in der Austheilung dieses Namens viel vorsichtiger und bedächtiger sein und auf die Früchte, auf die Lebensart zuerst sehen, welche am Tage ist. Jene wissentlichen frechen Buben, die alle Religion der Christen, alle Folgen einer geistlichen moralischen Gemüthsfassung verlachen, meine ich nicht; nenne man sie, wie sie es verdienen. Aber so viele Zeitgenossen, welche Christum selbst nie verspotten und lästern, seine Lehre ihres Werthes wegen hochschätzen und gerne selbst ausüben, von der Person Christi aber noch nichts weiter bejahen, weil sie mit ihrer Untersuchung noch nicht so weit fortgekommen sind, als es jetzt die genauere hermeneutische Gelehrsamkeit möglich macht; diese Zeitgenossen kann ich nicht geradehin Deisten nennen, weil sie nicht geradehin Herr Herr sagen. Zur Erkenntniß gehört Zeit, zum gewissenhaften Glauben noch mehr."

[2]) In der Vorrede zu dem genannten Büchlein über Steinbart sagt er: „Ich ertrage auch gern allerlei Urtheile und Aeußerungen, die Manche hie und da bekannt machen, die sogar sehr unwillig geworden sind, daß ich dem Bahrdtischen Bekenntniß öffentlich widersprochen habe. Ich will es auch erwarten, was mir Manche ankündigen: zu zeigen, daß ich selbst dies und jenes also ehedem da oder dort gelehrt oder behauptet hätte; wie ich die Demonstration auch erwarte, daß ich gar kein Christ sei, weil ich mich einem so christlichen Vorhaben,

Befremden von ihm abwendeten und sogar seine wiederholten Proteste gegen gewisse weitgreifende Verbindungen zur Einführung eines allgemeinen Christenthums auf Kosten der Localkirche höchst beschwerlich fanden[1]): so war dies nur der Lauf der Welt und dasselbe Schicksal, welches auch Andere und besonders Anführer neuer Richtungen, sobald sie in die Lage kamen, sich nach zwei entgegengesetzten Seiten erklären zu müssen, nur allzu oft betroffen hat. — Erst in den letzten Lebensjahren ermattete Semler gänzlich. Auch seine Besinnung muß ihn verlassen haben, denn sonst würde man nicht begreifen, wie ein so nüchterner und phantasieloser Mensch von früheren mineralogischen Liebhabereien zu einer seltsamen theosophischen Passion übergehen und von dem alchymistischen Schwindel vieler Zeitgenossen ergriffen werden konnte, — Dinge, die er bis dahin weit von sich gewiesen hatte[2]).

Semler ist also eine von den Erscheinungen, wie sie jede große Bewegung des Geistes und der Wissenschaft an die Spitze zu stellen pflegt, zum Bahnbrechen geschaffen, nicht zum Gestalten noch zur Darstellung eines abschließenden Ruhepunkts. In einem späteren Stadium würde er nicht mehr verständlich sein, und er hätte keinen Grund gehabt, seine Neuerungen unter dem Namen einer Privatansicht vorzutragen. Von den systematischen Rationalisten, deren Auftreten er theilweise noch erlebte, ist er mit Recht unterschieden worden; theils überbietet er sie und anticipirt Manches, was sich nachher erst aus einem langsamen und schwierigen Gange der Untersuchung ergeben sollte, theils bleibt er hinter ihnen zurück. Seine Gleichstellung der theologischen Meinungen, sobald sie nur dem moralischen Zweck der christlichen Religion dienen, macht ihn

---

einer allgemeinen neuen Religion, widersetzt habe. Wenn ich auch ähnliche Behauptungen hie und da geäußert hatte: so ist doch wohl klar genug, daß ich es durchaus nicht in dieser Absicht und Bestimmung gethan habe als in diesem untreuen Bekenntniß geschieht."

1) Einige dieser Urtheile werden von Schmid a. a. O. S. 178 ff. angeführt.

2) In diese Zeit fallen Briefe an einen Freund in der Schweiz über den Hirtenbrief der unbekannten Obern des Freimaurerordens, Leipz. 1786, nebst einigen Schriften über Swedenborg und Cagliostro. Eichhorn a. a. O. S. 180.

dem Deismus verwandt, seine persönliche Frömmigkeit hielt ihn am Positiven fest und nöthigte ihn, radicalen Folgerungen zu widerstehen; als Gelehrter endlich gehört er großentheils nur dem allgemeinen im Stoffe selbst beschäftigten Forschungstriebe der Wissenschaft an. Es ist ihm nicht gelungen, was auch sehr schwierig gewesen wäre, diese verschiedenen Bestrebungen in sich selbst zum Einklang zu bringen, und vielleicht bedurfte er dessen auch weniger für seine Stellung und Thätigkeit. Auch seine Wirksamkeit auf die Zeitgenossen war keine einheitliche, sondern zerstreute sich in zahlreiche Anregungen; tausend Funken, wie Tholuck sagt, gingen von ihm aus, aber eben weil sie so weit umherflogen und nach allen Seiten Nahrung fanden, ohne daß diese Neuerungen von einer Persönlichkeit ersten Ranges unterstützt worden wären: so liegt darin der beste Beweis, daß die Theologie einer kritischen Umgestaltung bedurfte.

II. Johann August Ernesti.

Der berühmte Ernesti [1]) versetzt uns nach Leipzig, wo durch sein ausgezeichnetes Verdienst die klassische Philologie als selbständige Wissenschaft ihren ersten Aufschwung nahm. Er gehört nur zur kleineren Hälfte der Theologie an, aber auch dieser hat er als vieljähriger theologischer Professor wie als Herausgeber der Neuen theologischen Bibliothek [2]) zahlreiche Studien und Leistungen und dauernde Aufmerksamkeit zugewendet und ist selbst der Kanzel nicht fremd geblieben. Ernesti war Semler's älterer Zeitgenosse; wenn man ihn aber, wie oft geschieht, ohne Weiteres mit diesem zusammenstellt: so muß dies zu falschen Vorstellungen führen, denn er war als persönlicher wie als wissenschaftlicher Charakter in mancher Beziehung das Gegentheil von diesem. Der Eine vornehm, wortkarg und verschlossen, der Andere zu ununterbrochener, oft übereilter Mittheilung aufgelegt. Bei dem Einen war es die unablässige gelehrte Forschungslust, der untersuchende und kritische Tastsinn, bei dem Andern die hermeneutische Methode, woran wir den Philologen wiedererkennen, jener war weit mehr Historiker, dieser Erklärer und Darsteller. Von der weitgreifenden Kritik wie von dem aufhäufenden Sammlerfleiß eines Semler ist Ernesti weit entfernt; als ein bedächtiger, nur leise vordringender Forscher machte er sich nicht zur Aufgabe, stets neuen Resultaten nachzujagen, er wollte dagegen seine Stoffe übersehen und beherrschen und jedes literarische Verständniß auf sichere Gesetze zurückführen. Seine theologischen Arbei-

---

[1]) Geb. 4. Aug. 1707 zu Tennstädt in Thüringen, unterrichtet zu Schulpforta, studirte er in Wittenberg unter Wernsdorf, Neumann und Berger, wurde zuerst als Conrector in Leipzig angestellt, dann Rector des Gymnasiums daselbst und seit 1742 an der Universität thätig als Professor der Eloquenz und seit 1759 auch der Theologie, zuletzt noch durch mehrere Ehrenämter ausgezeichnet. Er starb 1781. Vgl. A. Teller, Ernesti's Verdienste um Theologie und Religion, Leipz. 1783. Semler's Zusätze zu Teller, Halle 1783. Andere Beurtheilungen erwähnt Hagenbach in dem Artikel bei Herzog.

[2]) Von 1760 bis 71, dann wieder aufgenommen in der Neuesten theol. Biblioth. Leipz. 1773—79.

ten bewegen sich meist in engen Grenzen, machen aber den Eindruck einer Gediegenheit, die den Semler'schen abgeht. Der spätere Rationalismus hat ihn scharf getadelt, weil er als Theologe seine besseren Einsichten stets meisterlich zu verbergen gewußt und daher „zur Aufklärung seiner Zeitgenossen in Absicht auf Religion nichts Erhebliches beigetragen habe." Das ist gewiß zu hart geurtheilt, der letztere Zusatz sogar unrichtig. Auch wir glauben, daß Ernesti, der doch durch persönliche Beziehungen zu Semler und Teller mit der liberalen Strömung zusammenhing, mit seinen Gedanken weiter war als er es aussprach; doch darf man nicht vergessen, daß er als vieljähriger Schulmann von vorn herein sein Leben auf gelehrte Ruhe und strengen Unterricht, nicht auf den Kampf eingerichtet hatte. Was seine dogmatischen Arbeiten verrathen, ist keine Verstellung, aber es ist Scheu vor den Gefahren eines Umsturzes, wie ihn der andringende Deismus und Naturalismus befürchten ließ [1]), und diese Scheu stimmte ihn zurückhaltend, ohne daß er sich zum Vertheidiger des alten Systems in überlieferter Gestalt hätte aufwerfen wollen. Bei der damaligen Wendung der Dinge konnte ein Verhalten wie dieses selbst unter den Männern von hervorragender wissenschaftlicher Begabung nicht ohne Beispiel bleiben. Er war keineswegs orthodox, denn mit der alten Schärfe des Dogma's wagte er es nicht mehr, — sondern nur conservativ, indem er den Standpunkt christlicher und kirchlicher Anhänglichkeit dem Unglauben im Allgemeinen entgegenstellte; auch das Unterscheidende des Lutherischen Bekenntnisses sollte überall geschont werden. Dabei ist er jedoch nicht von der Schwäche frei zu sprechen, daß er sich zuweilen allzu sehr accommodirt und z. B. in der Inspirationslehre auch dasjenige nicht offen anerkannt hat, was ihm einleuchten mußte, und was er, ohne zum Störer und Zerstörer zu werden, füglich hätte einräumen können.

[1]) Diese Befürchtung hat E. in den Opusculis theol. öfters ausgesprochen, z. B. De praesentia corporis et sanguinis J. Chr. Praef. Tempora autem nostra sunt ejusmodi, ut in disputatione illa et controversia revocanda caussae nostrae valde metuendum videatur: quippe homines etiam nostri ita inclinavere ad licentiam de mysteriis religionis Christi judicandi etc.

Ernesti's Opuscula theologica sind eine durch philosophische Klarheit, exegetische Umsicht und vortrefflichen lateinischen Redefluß noch heute anziehende Lectüre, sie bezeugen eine durch das Studium Wolf's erworbene Bildung. Die Vindiciae arbitrii divini in religione constituenda sind gegen diejenigen gerichtet, welche aus dem Inhalt der christlichen Religion Alles entfernen wollen, was sich nicht unmittelbar und mit Nothwendigkeit aus dem Begriff der absoluten Vollkommenheit des höchsten Wesens und aus den Bedingungen der Menschennatur ergiebt, also gegen die Naturalisten; und indem der Verfasser seinerseits durchführt, daß durch Zusätze einer göttlichen Freiheit die Würde der Religion nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr in ein helleres Licht gestellt wird, will er die positive Natur des Christenthums, sofern es über bloße Vernunftgesetze hinausgeht, retten [1]). Der Grundgedanke der Abhandlung ist richtig. Es ist noch nicht Religion, was nur ein an sich seiendes Verhältniß darstellt, sondern erst was mit diesem Naturgemäßen zugleich das Recht einer göttlichen Vorschrift verbindet. Für das rechte Streben der Frömmigkeit wird am Besten gesorgt, den Fehlgriffen und Ausartungen des menschlichen Wahns wird am Kräftigsten gesteuert, wenn zwar die Grundsätze der Religion aus dem Wesen der Gottheit und Menschheit als solchem hervorgehen, in der Art der Offenbarung aber etwas Freies hinzutritt, was zur Befestigung des religiösen Geistes dient [2]). Diejenigen verstricken sich in die größten Schwierigkeiten, welche der Gottheit das Recht oder das Vermögen absprechen, die Menschen auf einem andern Wege als auf dem der an sich seienden natürlichen oder sittlichen Nothwendigkeit zur Glückseligkeit zu führen. Das menschliche Verhältniß zu Gott geht über diese Naturstufe hinaus, daher muß in der Religion ein Motiv freier Verordnung und Veranstaltung zum Vorschein kommen; diejenige

[1]) Vindiciae arbitrii div. Opusc. theol. p. 191. Nos contra dicimus, neque abhorrere a perfectione divina, aliquid esse in religione arbitrarium, neque negari posse, talia esse cum hominum salute sapienter a Deo constituta.

[2]) Ibid. p. 199. In genere igitur ipso quaedam necessitas debet intelligi sive a natura sive a praecepto divino orta; in modo autem ejus aliquid liberi relinquitur, si animo constet pietas.

göttliche Freiheit aber, von welcher die christliche Religion Zeugniß giebt, besteht darin, daß Gott die ihm einwohnenden Eigenschaften der Heiligkeit und Güte in eigenthümlicher Weise auf einander bezogen und in Einklang gebracht hat, denn daraus ist eben der besondere und dem sündhaften Zustande des Menschenlebens angepaßte Rathschluß der Erlösung durch Christum hervorgegangen [1]). Man sieht, Ernesti greift seine Aufgabe mit geschickten Händen an, und indem er weiterhin nachweisen will, wie herrlich und großartig Gott diese seine *εὐδοκία* zum Heil der Menschen in Anwendung gebracht, verweilt er bei zwei Stücken, dem Sacrament und dem Glauben, in denen sich die Auctorität göttlicher Gründung darstelle. Dabei wird neben der lediglich rationalen auch die bloß auctoritätsmäßige Betrachtung der Religion gemißbilligt, doch ist der Verfasser sichtlich bemüht, jene mehr als diese in ihre Schranken zurückzuweisen. Was in dieser Entwicklung unklar bleibt, ist der Begriff des arbitrarium und voluntarium, welches zwar dem an sich Nothwendigen entgegengestellt, aber nicht mit der historischen Kundmachung der Religion vermittelt wird.

Der Geist des Schriftstellers ist aus dieser Einen Abhandlung ersichtlich; andere Aufsätze beschäftigen sich mit speciellen dogmatischen oder confessionellen Streitfragen. Scharfsinnig, aber mit ungerechter Beurtheilung der reformirten Ansicht wird die Lutherische Abendmahlslehre erörtert [2]). Der berühmte Antimuratorius liefert einen glänzenden Beweis bündiger Kritik und gelehrter Sicherheit. Umsonst sind alle Künste katholischer Interpretation, um in der altkirchlichen Liturgie den Römischen Meßopferbegriff aufzufinden; Ernesti zeigt schlagend, daß weder die alte *εὐλογία* der späteren Consecration, noch die patristische *μεταβολή* der nachherigen Transsubstantiation entspreche, wiewohl er sich auch nicht nehmen lassen will, daß die Väter, wie Justin der Märtyrer, bereits die Lutherische

[1]) Ibid. p. 241. Ecce Deus rationem iniit, qua benignitatem et sanctitatem suam velut in concordiam redigeret expiandis per Christum peccatis omnibus, atque ita reddidit hominibus salutis opem.

[2]) Opusc. p. 154. Profecto secundum Reformatorum rationem nihil accipiunt, neque qui recte neque qui male utuntur sacramento.

Abendmahlslehre vorgetragen hätten. Bei der Vertheidigung der göttlichen Würde Christi sieht er von den Kunstformeln und scholastischen Subtilitäten ab und beschränkt sich auf den Nachweis, daß in der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen nichts Gottes Unwürdiges liege, da schon bei der Schöpfung die eine in der andern sich ein Ebenbild gegeben, und daß ebenso wenig die niedrige irdische Lebensstellung des Herrn dieser Verbindung im Wege stehe.

Von historischer Wichtigkeit und darum sehr bekannt geworden ist die Abhandlung vom dreifachen Amte Christi[1]). Ernesti geht von der Bemerkung aus, daß man nicht biblische Namen in dogmatische Begriffe umsetzen darf, sobald deren historischer Sinn nicht dazu berechtigt. Er findet es unzulässig, die einfache Vorstellung des messianischen Werks und Berufs durch jene künstliche Theilung zu zerlegen. Die Namen Prophet, Hoherpriester und König stehen biblisch betrachtet einander nicht gleich, noch bilden sie Theile eines Ganzen. Der Begriff des Propheten erschöpft die Würde Christi zwar nicht; wird er aber richtig angewendet: so umfaßt er dessen ganze Thätigkeit, nicht das bloße Lehramt, und es darf ihm kein zweites Stück als königliches Amt zur Seite gestellt werden. So wie im Alten Testament der königliche Name dem richterlichen und prophetischen erst gefolgt ist: so darf er im Neuen Testament nicht als einzelner Bestandtheil eines mittlerischen Berufs behandelt werden, noch ist es erlaubt, für sich genommen auf ihn dogmatische Folgerungen zu bauen. Noch unberechtigter erscheint die Annahme eines hohenpriesterlichen Amts, weil dieses wesentlich dem alten Bunde angehört, auf Christus aber nur in uneigentlichem Sinne übertragen werden kann, wie dies auch im Hebräerbrief nur mit Rücksicht auf den Standpunkt der Leser geschehen ist, weil sich

---

[1]) De officio Christi triplici, Opusc. 411. Damit zu vergleichen Narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in ecclesia christiana, ibid. p. 493. Vgl. das von Tholuck S. 83 Mitgetheilte, wonach der erste Anstoß zu der Abhandlung De munere triplici eigentlich von Semler ausgegangen ist, welcher Ernesti einst geklagt, „daß es ihm fast unmöglich sei, sich länger in jene antiquirte Lehrform zu fügen, er könne aber keine Aenderung vornehmen, sonst würde es vollends heißen, der Semler sei ein Socinianer geworden."

Christus selber diesen Namen nirgends beilegt. Ernesti hatte vollkommen Recht, wenn er die gewöhnliche Composition und Coordinirung jener drei Namen als biblisch ungerechtfertigt bezeichnete, da es sich um Begriffe handelte, deren einer unmittelbar, die andern vermittelst einer Umdeutung auf Christus übertragen worden waren. Die älteren Theologen würden freilich nicht zugegeben haben, daß die hohenpriesterliche Würde nur uneigentliche Anwendung auf Christus erleide, sie wollten ihm dieselbe gerade im höchsten Sinne vindiciren als demjenigen, zu welchem sich das alttestamentliche Priesterthum nur typisch und vorbereitend verhalten habe; allein sie übersahen dabei doch die ungleiche Stellung dieser biblischen Charaktere, und daß das hohenpriesterliche Amt erst in der apostolischen Reflexion ergänzend und zur Erläuterung für den alttestamentlichen Standpunkt hinzugetreten war. Auf dieses verschiedenartige Verhältniß der drei Namen zu ihrem Gegenstande aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst der genannten Abhandlung, sie hat den Zweck, den Dogmatiker zu kritischen Beobachtungen über die biblische Beschaffenheit der von ihm benutzten Materialien zu verpflichten. Bekanntlich hatten die gemachten Einwendungen Ernesti's großen Erfolg; zunächst wurde von der Mehrzahl das königliche Amt weggelassen oder die ganze Lehrweise als unbestimmt und verwirrend abgelehnt. Später hat die Aemterlehre durch Schleiermacher, Nitzsch, de Wette wieder eine dogmatisch zulässige Stellung erhalten; doch bedurfte es jetzt bei der Ausführung einer ganz anderen kritischen Behandlung, die drei Namen ließen sich nicht in alter Weise einander gleichstellen, sondern einer mußte nothwendig voranstehen, wenn nicht die einheitliche Anschauung des Werkes Christi verloren gehen sollte. In diesem Sinne haben neuere Dogmatiker ungeachtet der biblischen Ungenauigkeit die Aemterlehre beibehalten, um in ihr einen dreifachen ideellen Gesichtspunkt in biblischer Einkleidung zu vergegenwärtigen.

Wir sehen aus diesem Beispiel, daß Ernesti ungeachtet seiner conservativen Gesinnungen dennoch zu der überlieferten Theologie in einem kritischen Verhältniß stand, er ging von der historischen Natur des Christenthums aus, dessen Boden die Theologie wieder

aufsuchen müsse, nachdem sie sich so lange in stabiler Systematik gegen den frischen Zufluß historischer Forschung abgeschlossen hatte [1]). Alle Wissenschaft, sagt er, besteht aus dem Wissen und dem Denken; das Eine soll erworben, das Andere nach gewissen Regeln und Grundsätzen ausgeübt werden. Auch der Theologie ist zuerst ein Stoff gegeben, welcher, nachdem er ermittelt und gesammelt ist, in dem zweiten Hauptbestandtheil ihrer Beschäftigung gedankenmäßig verarbeitet werden soll. Die eine Hälfte der Wissenschaft hat es mit einem unendlich reichhaltigen Material, dessen wichtigste Grundlage die h. Schrift ist, die andere mit gewissen systematischen Denkoperationen, Definitionen und Deductionen zu thun. Das Verhältniß beider kann aber kein anderes sein, als daß die zweite von der ersten abhängig bleibt, und der Verfasser warnt kräftig vor den Gefahren ihrer Ablösung. Die dogmatische Theologie, statt aus jener Quelle zu schöpfen, statt historische und biblische Belehrung jederzeit anzunehmen, traut sich selber gern allein; dadurch verfällt sie einer fremdartigen philosophischen Begriffsbildung und Subtilität [2]). Wie groß ist die Zahl der Irrthümer, die lediglich aus mangelndem Wortverstand in die kirchlichen Systeme gerathen sind und sich Jahrhunderte lang fortgeschleppt haben, wie gefährlich die Anmaßung einer in sich selbst abgeschlossenen, übel belehrten und mit willkürlichen Begriffen eigenmächtig schaltenden Systematik! Die wahre Freiheit des Geistes muß ein Gesetz haben, und wie sie sich in der Philosophie an die Grundsätze der Natur und Vernunft bindet: so soll sie in der Religion dem Zeugniß der Offenbarung, also der h. Schrift, sich anschließen. Die ganze Natur der Theologie drängt darauf hin, daß sie, statt sich in den Kreis selbsterfundener Vorstellungen und metaphysischer Abstractionen zu bannen, vielmehr mit ihrer gesammten biblisch-historischen Unterlage in lebendigem Verkehr

[1]) De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate, Opusc. p. 567.

[2]) Ibid. 576—79. Ex quo fit, ut nullo modo in theologicis, quae omnia e libris antiquis hebraicis, graecis, latinis ducuntur, possit aliquis bene in definiendo versari et a peccatis multis et magnis sibi cavere, nisi literas et historiam assumat.



bleiben muß, nur so wird sie ihren gegenwärtigen Gegnern gewachsen sein. Mag auch die neuere protestantische Scholastik besser als die alte sein, auch sie wird durch ihre unreine Methode dem Einfluß der geschichtlichen und sprachwissenschaftlichen Erkenntnisse entfremdet, und aus einer mit philosophischer Gründlichkeit darzustellenden Theologie machte sie bisher eine in oft mißverstandene Schriftaussprüche eingekleidete, also gleichsam Ehren halber biblisch ausgedrückte Philosophie, wovon die Folge war, daß wir gegenwärtig von manchen Widersachern gerade mit historischen und philologischen Waffen angegriffen werden, mit solchen, wie sie unsere Vorfahren einst gegen die katholische Kirche mit dem größten Erfolge gebraucht haben.

Dies ist der Standpunkt Ernesti's, sehr wichtig für seine Zeit. Seine Urtheile galten weniger den Ergebnissen als dem überlieferten Verfahren der Theologie; diese ruhte zwar auf den Spitzen der historischen Offenbarung, sollte aber nunmehr auf deren ganzen Stoff zurückgeführt und in deren Quelle eingetaucht werden. Die Untersuchung des Abstandes zwischen dem Dogmatischen und Biblischen und die Heranziehung des Einen an das Andere wurde das erste größere Unternehmen der Kritik. Um die entstandene Kluft auszufüllen, leistete Ernesti selbst nichts Großes, wohl aber glückte ihm, durch Verbesserung der hermeneutischen Methode den Zeitgenossen ein brauchbares Werkzeug der Forschung an die Hand zu geben. Das führt uns auf Ernesti's vielgelesenste Schrift, die Institutio interpretis [1]). Nachdem die Hermeneutik durch Baumgarten's und Rambach's Lehrbücher von Innen heraus verbessert worden, erfolgte jetzt eine Erneuerung von Außen herein. Denn Ernesti betritt hier von seiner philologischen Heimath aus das theologische Gebiet, er bringt also nur die allgemein gültigen wissenschaftlichen Gesetze mit, ohne nach den bisher üblichen theologischen Vorkehrungen sonderlich zu fragen. Interpretation ist die Fertigkeit, die in irgend einer Rede enthaltenen Gedanken Anderen genau und vollständig mitzutheilen, sie beruht also auf der Fähigkeit

---

[1]) Lips. 1761. Die fünfte Ausgabe ist von Ammon Lips. 1809 besorgt und mit Anmerkungen, die jedoch einen andern Geist verrathen, bereichert.

des Verstehens und der Kunst des Auslegens [1]). Beide setzen zwar einen glücklich gebildeten Geist voraus, sind aber doch lehrbar, da die erstere durch Anleitung und Uebung erwächst, die zweite durch Sprachstudium und Methode angeeignet wird. Die allgemeine Hermeneutik zerfällt in inventio contemplativa und praeceptiva; die Bedingungen alles Verstehens schriftlich niedergelegter Gedanken werden in einfachen Zügen entwickelt. Weil aber das Verhältniß der Worte zu den Vorstellungen und Sachen nicht nur im Allgemeinen durch das Medium der Sprache vermittelt wird, sondern auch durch die besondere Anwendung, welche die Sprache in einem vorliegenden Schriftstück nach dessen Entstehung und Zweck erfahren hat: so muß der Interpret diese doppelte Kenntniß in sich vereinigen. Er soll also mit der historisch entstandenen Eigenthümlichkeit, wie sie dem einzelnen Denkmal einwohnt, vertraut sein. Die Interpretation muß nothwendig grammatisch und historisch zugleich sein, d. h. sie muß sämmtliche Sprachmittel anwenden, von denen das Verständniß eines Buches abhängt, und zugleich die Einflüsse kennen, denen dessen Abfassung ausgesetzt gewesen ist. Dasselbe gilt von der biblischen Interpretation. Nie darf der Ausleger etwas Anderes wollen, als den in den Worten liegenden Sinn nach der Absicht des Schriftstellers vollständig in sich aufnehmen und kunstgerecht wiedergeben. Der buchstäbliche Sinn einer Stelle ist zugleich der grammatische, und von diesem darf der logische nicht getrennt werden; man soll die h. Schrift nicht theologisch verstehen wollen, ehe man sie grammatisch verstanden hat. An sich war diese hermeneutische Regel nicht neu. Ernesti nennt grammatisch, was man bisher buchstäblich genannt, giebt also seinen Vorschriften nur einen philologischen Ausdruck. Gerade die orthodoxe Schule hatte ja stets darauf gehalten, daß von dem Buchstaben, in welchem schon Alles enthalten sei, die geistliche Erklärung nicht getrennt werden dürfe, während der Pietismus seinerseits die philologische Seite der Auslegung gründlicher

---

[1]) Instit. § 3, 4. Est autem interpretatio facultas docendi, quae cujusque orationi sententia subjecta sit, seu efficiendi ut alter cogitet eadem cum scriptore quoque. Unde in bono interprete esse debet subtilitas intelligendi et dexteritas explicandi.

etrieb. Die Unbefangenheit aber, mit welcher der Exeget dem Texte zu folgen hat, statt ihm aus eigenem Geiste Etwas zu leihen der aus eigner Neigung zu entziehen, hatten sich reformirte Theologen wie Werenfels bereits zur ernsten Pflicht gemacht [1]). Folglich war das hermeneutische Grundprincip schon ausgesprochen woren, neu ist nur die ungemeine Bündigkeit und Nüchternheit der ier vorliegenden Entwicklung. Ernesti's Büchlein wirkte durch ie Entschiedenheit, mit welcher der Bibelerklärer ganz an diese rammatisch-historische Aufgabe verwiesen wird, in dem Vertrauen aß Sprach- und Geschichtskenntniß den Schatz auch vollständig zu eben vermögen. Damit wurde er eben jedem andern gelehrten Interpreten gleichgestellt und von den seinem Geschäft bisher eigenhümlichen Bedingungen befreit. Das ganze Geheimniß der Auslegung liegt ja nur in der richtigen Eröffnung und consequenten Reinerhaltung des Verhältnisses der Worte zu den Sachen. Der Text ist das Einzige, was der Ausleger in Händen hat, er soll ihn ganz durchdringen und ohne jeden Vorgriff auf die Ermittelung des Inhalts verwenden; folglich ist es hermeneutisch falsch, umgekehrt on den Sachen auf die Bedeutung der Worte, die ja erst zu jenen en Weg bahnen sollen, zurückzuschließen. Ein solcher Rückschluß hatte aber in dem gewöhnlichen Gebrauch der sogenannten Schriftnalogie nur allzu oft gelegen; Ernesti erlaubt die Anwendung ieses Kanons lediglich in zweifelhaften Fällen und in den Grenzen iner nöthigen Stellenvergleichung, nicht mehr als geläufige Maxime. Wenn es nun feststeht, daß niemals mehr die Sachen über die Worte, d. h. über deren Erklärung im Einzelnen, richten und entcheiden dürfen: so darf auch nicht mehr gefragt werden, ob etwa ei dieser oder jener Auslegung das theologische Interesse zu kurz ommt, und dann kann sich auch das Verfahren nicht mehr halten, welches die Auffassung zahlreicher Stellen je nach ihrem Resultat egünstigt oder verdächtigt [2]). Eine zweite Folgerung liegt ebenfalls nahe. In der gewöhnlichen Hermeneutik hatte sich meist die Vor-

[1]) Vgl. Bd. III, S. 286.

[2]) Instit. § 18. Omnino lubrica et fallacissima est ratio, sensum verborum e rebus colligendi, cum res potius e verbis eorumque sensu legitima

aussetzung fortgepflanzt, daß der Exeget den h. Geist als das in der Schrift redende Subject sich gegenüber zu denken habe; Ernesti verwirft diesen Glauben zwar nicht, aber seine eigenen Regeln beziehen sich doch nur auf den einzelnen Schriftsteller, als mit welchem der Ausleger sich in Verhältniß zu setzen und von dem er den Inhalt zu empfangen habe. Ein allgemeines Vertrauen auf den Beistand des h. Geistes, der dem frommen und wahrheitsliebenden Erklärer nicht fehlen werde, bleibt stehen, soll aber den Werth der übrigen gelehrten Erfordernisse nicht im Mindesten verkleinern[1]). Auf solche Weise wurde das ganze Geschäft der Interpretation, — und der Verfasser erklärt es für das schwierigste und wichtigste in der ganzen Theologie, — ebenso wissenschaftlich klarer und gründlicher wie religiös nüchterner gemacht; die hermeneutische Anweisung stimmte ganz mit der Stimmung der Zeit überein und fand um so größeren Beifall, je weniger sie der h. Schrift hatte wehe thun wollen. Es ließ sich absehen, daß das grammatisch-historische Princip zum Kriterium aller wahren Schriftauslegung erhoben werden, also der Theologe selbst sich vorwiegend als guten Grammatiker und Historiker werde denken müssen[2]).

Der Grundsatz der historisch-grammatischen Schrifterklärung ist stehen geblieben und Niemand wird ihn umstoßen, er gilt bis zu den Grenzen historischer Erscheinung und sprachlicher Mittheilung. Wie aber, wenn dieser Grundsatz zum Losungswort der ganzen Theologie erhoben, wenn alles Gelingen und Gedeihen ihrer Aufgaben von diesem einen Erforderniß abhängig gemacht wurde? Dann veränderte sich der Charakter des Studiums. Einst hatten die Kirchlichen den treuen Vertheidiger des Dogma's für den wahren Theologen erklärt,

---

ratione indagato cognosci debeant. Potest enim aliquid verum esse, quod tamen non inest verbis, et quid de rebus statuendum sit, e verbis spiritus s. intelligi et judicari debere in promptu est. Cf. § 15, 16.

[1]) Ibid. § 16. Nec ullo modo audiendos esse fanaticos, qui contemtis studiis linguarum et doctrinae omnia ad vim divinam spiritus s. referunt, quamquam non est dubitandum, viros pios et veritatis divinae cupidos adjuvari a sp. Dei in scrutando scripturae sensu.

[2]) Der folgende Inhalt des Büchleins interessirt uns nicht mehr, da er nur den gewöhnlichen theils hermeneutischen theils isagogischen Stoff behandelt.

dann der Pietismus den Frommen und Wiedergeborenen, und endlich war Ernesti geneigt, dem grammatisch-historischen Ausleger den nächsten Anspruch auf den theologischen Beruf zuzuerkennen; — Alles nach der Lage der Christenheit und ihrer Wissenschaft. Hierin zeigt sich der Uebergang von der kirchlich gebotenen zu einer subjectiv erfahrenen und endlich zu einer auf gelehrtem Wege ermittelten und untersuchten Theologie, und damit ist wie das Recht so die Einseitigkeit der folgenden theologischen Studien bezeichnet.

Der theologische Charakter Ernesti's ging zunächst auf die durch ihn gebildete Leipziger Schule, auf Männer wie Morus, Dathe, Döderlein, J. G. Rosenmüller über, läßt sich aber auch bei anderen zum Theil kritischer gesinnten Theologen wie Rösselt und Gabler nachweisen. Wer sich Ernesti anschloß, bekannte sich damit zu dem Grundsatz, die Bibel nach grammatisch-historischer Methode auslegen, also die Exegese als solche von dem dogmatischen System unabhängig erhalten zu wollen. Wer dagegen von Semler den Anstoß empfing, wurde dadurch schon auf gewisse von der Kritik empfohlene und von der Auctorität der Satzung befreiende Aenderungen der Lehre hingewiesen. Die erstere Wirkung war eine vorwiegend methodische, die andere eine materielle, folglich wurde die Verbesserung der theologischen Wissenschaft von den Einen mehr als berichtigtes Verfahren, von den Andern mit Rücksicht auf neue Resultate in's Auge gefaßt. In dem werdenden Rationalismus lag allerdings Beides zugleich; aber die Methode verbürgte noch nicht mit Bestimmtheit das Resultat und konnte, wie von Ernesti geschehen war, auch mit Schonung des älteren Lehrinhalts ausgeübt werden. Wir werden also darauf vorbereitet, die theologische Entwicklung, welche von den genannten Männern eröffnet wird, in zwei Richtungen erfolgen und von einer Stufe zur andern fortschreiten zu sehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Fortbildung des älteren Standpunkts der Dogmatik.

I. Historischer Schauplatz und Parteien.

Wenden wir uns von den bahnbrechenden Erscheinungen unserer Periode zu der besonderen Pflege des dogmatischen Studiums: so liegt uns dieselbe in einer ununterbrochenen aber schwer übersichtlichen Schriftenfolge vor Augen. Die theologische Literatur gewährt vollständig den Anblick eines Stromes, in welchem einige Wellen rasch vorwärts eilen, andere langsam und zögernd nachfolgen, wieder andere scheinbar stille stehen oder zurückfließen und doch zugleich eine Gesammtbewegung unverkennbar stattfindet. Von der Dogmatik als solcher war der kritische Anstoß nicht ausgegangen, sie empfing ihn vielmehr aus der Veränderung der biblischen und historischen Ansichten. Die systematische Theologie sah sich durch die Ausweitung des religiösen Sinnes einerseits und durch kritische Umgestaltung oder Zerstörung der von ihr gehandhabten biblischen und historischen Beweismittel nach und nach aus den Fugen gerückt; sie mußte diesen Angriffen entweder widerstehen oder sich selbst und ihr Gefüge den neuen Forderungen anzupassen suchen, und Beides geschah unter zahlreichen Modificationen. Ein Bruch ist innerlich erfolgt, aber während er an einigen Stellen offen zu Tage liegt, wird er an anderen durch das Gesetz der Stetigkeit und durch die Zähigkeit des dogmatischen Stoffes ausgeglichen, wieder andere Theile scheinen fast außerhalb seiner Wirkung zu liegen. Selbst der

Zeitpunkt der Umstimmung wird sich niemals genau fixiren lassen, denn wo wir ihn auch annehmen mögen, immer finden sich Regungen, auf die der Termin keine Anwendung erleidet. Bei der ersten Durchsicht der Schriftsteller scheint vor Ende dieses Jahrhunderts Alles in eine ungewisse Menge kritischer oder apologetischer und conservativer Versuche auseinander zu gehen. Die Wahrheit und der Gewinn der folgenden Darstellung hängt wesentlich davon ab, daß es uns gelingt, in das schwankende Bild der Umwälzungstheologie durch Verknüpfung des Gleichartigen, durch richtige Fortleitung der wirkenden Kräfte Klarheit zu bringen.

Um sich auf dem theologischen Schlauplatz zu orientiren, wird zunächst die Unterscheidung der Orte und Gegenden von Nutzen sein. Noch immer sind die Universitäten und Facultäten die vornehmsten Leiter des wissenschaftlichen Lebens. Ihr Geist ist weit beweglicher als im vorigen Zeitalter, aber der Wechselverkehr war durch Zeitschriften und Reisen immer noch nicht in dem Grade gefördert, daß sich neue Ansichten mit gleicher Leichtigkeit nach allen Seiten hätten verbreiten müssen. Daher konnten sich die einzelnen Facultäten noch mit ihrem überlieferten Charakter in einigem Zusammenhang erhalten und dieser stellte sie ungleich zu der Neologie. Als Teller Helmstädt verließ, ward darin eine Befreiung von einer der Universität fremden Tendenz gefunden. Die an dem Kampfe theilnehmenden Richtungen lassen sich ungefähr mit Facultäten belegen, aber immer nur so, daß die wichtigsten Universitäten durch alle Standpunkte hindurchgetrieben wurden und fast keine übrig blieb, welche nicht den Gegensatz der Principien hätte in sich aufnehmen müssen.

An die Spitze der theologischen Bewegung stellte sich besonders Halle, diese Hochschule konnte, eben weil sie keine altkirchliche Vergangenheit hinter sich hatte, sich um so mehr den frischen Zeiteinflüssen überlassen. Hier war mit dem Pietismus von Anfang an in Thomasius ein aufklärendes Element verbunden gewesen; darauf folgte der Streit gegen Christian Wolf, in welchem die fromme aber beschränkte Glaubensanhänglichkeit einem lebhaften Fortschritt der Wissenschaft entgegentrat. Durch Baumgarten und weit mehr durch Semler ward dieser Gegensatz, wie gezeigt worden,

auf das theologische Studium selbst übertragen. Uebersehen wir von Semler an die lange Reihe theologischer Namen wie Freylinghausen, J. L. Schulze, J. G. Knapp, die der strengen Richtung anhingen, Nösselt und Niemeyer, die der freieren in ungleicher Weise zustrebten, und fügen wir G. Chr. Knapp, den jungen Schleiermacher, Gesenius, Wegscheider und Tholuck hinzu: so vergegenwärtigt sich während dieser Blüthezeit und höchsten Frequenz der dortigen Facultät auch die Geschichte der Theologie in ihren wichtigsten Wendungen. Auch die Philosophie nimmt an der Entwicklung Theil und ein reformirter Standpunkt wird durch Simonis, Mursinna und Stubenrauch vertreten[1]. In Göttingen vererbte sich der von Mosheim und W. Fr. Walch gegründete Ruhm historischer und sprachlicher Erudition auch auf die Nachfolger. Ihrer Gesinnung nach umgaben sich diese mit den Schranken der Vermittlung, welche nur von Wenigen wie Eichhorn übertreten wurden, es war ein Fortschritt ohne Bruch. Männer wie Heumann, Leß, Zachariä, Koppe nennt Tholuck ein schüchternes Theologengeschlecht, weil sie einen Supranaturalismus pflegten, der mit der Aufklärung accordirte. Das thaten sie allerdings, aber sie liebten auch, — wobei wir zugleich an Planck und Stäudlin, Gieseler und Lücke denken, — den gelehrten Stoff und das Studium um ihrer selbst willen, statt sie lediglich der Tendenz dienstbar zu machen[2]. Jena hatte sich im vorigen Jahrhundert bereits einen Charakter wissenschaftlicher Besonnenheit angeeignet, dem es auch in unserem Zeitalter meist treu geblieben ist. Nachdem Buddeus das altdogmatische System mit den Bestrebungen des Pietismus verknüpft hatte, war ein Weg schrittweiser Fortbildung eröffnet. Nach der Blüthezeit G. Walch's folgte zunächst unter Köcher, K. Gotth. Müller, Zickler, Tympe und Hirt ein gewisser Stillstand, dann aber ein Stadium des Uebergangs, in welchem Danov und Döderlein, der Letztere mit ausgezeichneter Tüchtigkeit und Durchbildung, wirkten. Auch der auf dem Felde der

[1] Niemeyer, Geschichte der Universität Halle. Tholuck, a. a. O. S. 105 ff.

[2] Saalfeld und Oesterley, Fortsetzung der Pütter'schen Geschichte der Universität Göttingen an vielen Stellen.

Texteskritik epochemachende gelehrte Griesbach und der fromme Schott waren schonende Charaktere, während Eichhorn, Gabler, Augusti, K. Chr. Ehrh. Schmid der kritischen Neuerung oder der bloßen Gelehrsamkeit huldigten. Was aber diese Universität besonders auszeichnete, war der großartige Aufschwung der Philosophie unter Anführung Fichte's und Schelling's, und von diesem konnte auch die Theologie nicht unberührt bleiben [1]). Weit unvermittelter vollzieht sich der Umschwung in Erlangen, ohne jedoch für die Zukunft der Universität entscheidend zu sein. G. F. Seiler versetzt uns, wie sich zeigen wird, fast auf den alten Standpunkt zurück, von diesem lenken dann J. G. Rosenmüller und Hufnagel mit Vorsicht ab, Berthold und Ammon verlassen ihn gänzlich. In Königsberg hatte der Hallische Pietismus einigen Anklang gefunden, die Kritik drang weniger ein, und im Ganzen hielten sich die dortigen Theologen bis in den Anfang unseres Jahrhunderts in einer apologetischen Stellung. Auch die kleineren deutschen Facultäten blieben keineswegs müßig. In Kiel hingen A. Kramer und Kleuker noch mit dem alten System zusammen, Andere wie Velthusen, Moldenhauer und Zachariä zeigten der Neologie gegenüber keinen entschiedenen Willen; dagegen erhielt der kritische Rationalismus einen bedeutenden Vertreter in Eckermann. Aehnlich verhielt sich Rostock, wo Hartmann und Martini der alten Schule zugehörten. In Gießen sind die kritischen Grundsätze durch Hegel, Bahrdt und Pfannkuche sehr früh zur Anerkennung gekommen, aber nur der Kirchenhistoriker Schmid und der nüchterne aber gründliche Exeget Kuinoel haben sich durch bleibendes literarisches Verdienst hervorgethan. Einige andere Hochschulen gingen in unserer Periode ihrer Endschaft entgegen, aber nicht ohne noch einmal energisch in den Parteikampf eingegriffen zu haben. Man denke an Helmstädt, hier wirkten neben und nach einander der streng-kirchliche J. B. Carpzov und der vordringende Kritiker Henke und Teller; stärker als in diesen Männern konnte der rein theologische Gegensatz damals kaum aus-

[1]) G. Frank, Jena's Theologie, 1858, S. 84 ff.

gedrückt sein. Auch Frankfurt a. d. O. zeichnete sich aus, wo außer dem Aufklärer Steinbart noch der ernstgesinnte Töllner lehrte; nachher sollte die biblisch-rationalistische Richtung von Frankfurt auch nach Breslau übergehen und durch D. Schulz und v. Cölln herrschend werden. Weniger Bedeutung hatten Altorf und Rinteln, wiewohl an dem letzteren Ort Wachler und Wegscheider eine Zeit lang wirkten [1]).

Noch bedürfen die Universitäten von Chursachsen und Würtemberg einer kurzen Erwähnung, also von denjenigen Ländern, welche dem Geiste theologischer Neuerung am Ersten Widerstand zu leisten geneigt waren. In Wittenberg lehrten nach der Mitte des Jahrhunderts Wernsdorf, Schröckh, Tittmann, Reinhard und K. L. Nitzsch; nur der Erste hielt den Standpunkt der Orthodoxie fest, die Folgenden milderten ihn zu Gunsten der modernen Ansichten, aber erst mit Tzschirner ist eine rationalistische Wendung eingetreten; bei solcher Nachwirkung der älteren Lehrtradition konnte auch die Kantische Philosophie wie früher die Wolfische nur vorübergehenden Einfluß gewinnen. In Leipzig hatte Ernesti eine erweiterte aber doch conservative Kirchlichkeit in Gang gebracht, dieser schlossen sich Morus, Dathe, Rosenmüller mit gelehrter Tüchtigkeit an, Keil und Tzschirner traten auf die linke Seite. Eigenthümlich blieb dieser Facultät die philologisch gelehrte Verständigkeit, gegen welche die Schule des praktisch frommen und theosophisch gefärbten Crusius auffallend contrastiren mußte.

Weit interessanter hat sich Tübingen entwickelt. Man darf dieser Facultät weder Stillstand noch Verblendung gegen die veränderten Forderungen der Wissenschaft nachsagen, sie fiel weder in den alten Confessionalismus noch auch in den Pietismus A. Bengel's zurück, obgleich mit beiden in Zusammenhang bleibend, und ihre zahlreichen Mitglieder wie Klemm, Sartorius, Cotta bis Steudel haben eine zum Theil bedeutende literarische Stellung erlangt. Aber während diese Facultät mit der Zeit fortschritt und selbst zur Philosophie in lebendige Wechselwirkung trat, ist sie doch dem Rationalismus im engeren Sinne nicht zugefallen.

[1]) S. die Notizen bei Tholuck a. a. O. 133—145.

Fast alle diese Hochschulen waren Lutherischen Ursprungs, nur in Marburg und Heidelberg stand ihnen ein reformirtes Element zur Seite. Hauptsächlich ist der religiös-wissenschaftliche Kampf dieser Periode auf einem Boden geführt worden, welchen die Entwicklung der Lutherischen Kirche bereitet hatte. Die reformirte Kirche Deutschlands und der Schweiz betheiligte sich erst in zweiter Linie. Wie es zu erklären sei, daß die reformirte Theologie, obwohl von vorn her ein rationaler angelegt, doch von dem Streit der Principien weniger tief ergriffen war und von dem Radicalismus eines Bahrdt und Basedow verschont blieb, werden wir später zu erwägen haben; nur so viel sei hier bemerkt, daß wir den Erklärungsgrund im deutschen Geiste suchen, nicht lediglich in der Lutherischen Confession als solcher. Hätten beide Kirchen mit gleichen Kräften mitgewirkt: so würde trotz aller Schwächung des kirchlichen Interesses der confessionelle Unterschied stärker fühlbar geworden sein. Doch verhielten sich in dieser Beziehung die genannten Universitäten ungleich. In Marburg folgten auf die streng geschulten Dogmatiker Endemann und Wyttenbach Andere in neologischer Tendenz wie die beiden Justi, der Dogmenhistoriker Münscher, L. Wachler und M. Hartmann, und selbst diese Letzteren haben, wie namentlich die nachher in Breslau lehrenden Wachler und D. v. Cölln, ihre confessionelle Herkunft stets mit Schärfe hervorgehoben. Heidelberg aber lag während des ganzen vorigen Jahrhunderts unter politischem Drucke gänzlich darnieder, und als nun die Universität und Facultät 1803 wieder hergestellt und durch ausgezeichnete Männer bald zur Blüthe erhoben wurden: waren hier die verschiedensten Richtungen vertreten und von einem confessionellen Gesammtcharakter konnte nicht die Rede sein.

Waren es nun zwei Parteien oder drei, in welche die deutsche Theologie im Laufe der nächsten Decennien zerfiel? Der Verfolg wird lehren, daß allerdings der bekannte Gegensatz rationaler und kritischer oder positiver Tendenz, kurz gesagt des Rationalismus und Supranaturalismus alle anderen Differenzen überwog und in allen Fächern zur Geltung kam. Eine dritte Partei wäre der Pietismus gewesen, allein dieser war nicht wissenschaftlich genug geartet, um in

einer Zeit, wo sich die Theologie wieder ganz auf Wissen und Erkenntniß statt der Erfahrung gestellt hatte, seine Rechte zu wahren. Der Pietismus trat zurück, es blieb ihm nichts übrig, als seinen besonderen Inhalt im Anschluß an eine der beiden Hauptrichtungen zu retten, und zwar zunächst an den Supranaturalismus. Aehnlich erging es demjenigen Standpunkt, den wir bisher den orthodoxen genannt haben; auch dieser hielt sich nur, indem er seine Gestalt veränderte, wobei er einen Theil seiner eigenen Natur gerade an den Rationalismus abgab. Wenn nun also nur die beiden Hauptnamen übrig bleiben: so reichen diese freilich nicht aus zur Charakteristik der Parteiung, sondern bedürfen selbst wieder der Gliederung und Abstufung. Die beiderseitigen Grundsätze erlaubten ein verschiedenes Maaß der Anwendung und Durchführung und beide empfingen zugleich eine andere Färbung, je nachdem sie sich mit historischen, exegetischen oder philosophischen Interessen vorzugsweise verbanden.

Etwas anders gestaltet sich das Bild dieses Schauplatzes, sobald wir über den Gang der gelehrten Studien, welcher wesentlich in der Hand der Universitäten lag, hinausblicken. Dann befinden wir uns in dem allgemeinen Strome der Literatur und Zeitbildung und sehen in Preußen den günstigsten Boden für die Verbreitung der neuen Ansichten. Hochstehende Geistliche, Pädagogen, Schulmänner, Literaten sind alsdann die Träger der modernen Richtung und sie befinden sich mit dem Willen der Landesregierung im Einklang. Die preußische Regierung enthielt sich aller Gegenmaaßregeln, mit denen in andern deutschen Ländern die Veröffentlichung anstößiger Schriften behindert oder beschränkt wurde, sie beförderte den neuen Geist, und erst unter der Regierung Friedrich Wilhelm's II. trat der bekannte vorübergehende Rückschlag ein. Berlin wurde der Sitz der Aufklärung, und wie einst der ehrwürdige Probst Reinbeck den Standpunkt der Wolfischen Theologie und der „vernunft- und schriftmäßigen Gedanken" repräsentirt hatte: so wurden Teller, Dietrich, Zöllner, Biester, Spalding die Darsteller eines durchschnittlichen popularen Vernunftchristenthums, sie waren zugleich die wichtigsten Mitarbeiter an der „Allgemeinen deutschen

Bibliothek". Wer sollte auf einem so oft betretenen Felde noch frische Halme pflücken wollen! Daher sei nur bemerkt, daß diese Zeitschrift in ihrer ersten Epoche (1765—92) mit bedeutendem Erfolg und auf die weitesten Kreise gewirkt hat, nachher aber vollständig in eine handwerksmäßige Recensionsanstalt ausgeartet ist. Der Geist derselben war nicht ungläubig schlechtweg, das beweist die Beurtheilung der Literatur für und wider die Wolfenbüttler Fragmente, — auch nicht allseitig destructiv, vielmehr sehr doctrinal und dogmatisch innerhalb ihrer Grenzen. Sie gelangte immer mehr dahin, ihr eigenes Princip zum Dogma zu stempeln, das Niemand antasten darf, ihre Freiheit sank zur Schwäche und Trivialität herab. Gelegentlich wird die Frage aufgeworfen: „Sollte es nicht dahin kommen, daß ein reineres System, das man für einen Kernauszug der Bibel ausgiebt, darin nur Glaube an eine Versehung, Barmherzigkeit Gottes, Sittlichkeit und künftige Auferstehung, durch den Tod Jesu bestätigt, die Stelle des eigentlichen protestantischen Systems einnehme?" Dieser Frage entsprach das religiöse Programm der deutschen Bibliothek, und es wurde von diesen „Nicolaiten" mit einer von dem orthodoxen Standpunkt geborgten Knappheit dergestalt gehandhabt, daß jede philosophische oder theologische Ueberschreitung und jedes wissenschaftliche Wagniß sich gefallen lassen mußte, als häretischer Uebergriff gebrandmarkt zu werden [1]. War es zu verwundern, daß gerade die kühnen und aufstrebenden Geister der Nation es verlernten, sich vor einem Gerichtshofe zu beugen, welcher der Freiheit in so enges Gewand anzog und für jeden etwanigen Querkopf einen Leerkopf als Recensenten in Bereitschaft hielt!

Lange Zeit wirkte Berlin also nur durch freie Parteibildung und durch die Mittel der Literatur und Kritik auf den Zeitgeist, nachher sollte es in der Universität einen neuen und ausgezeichneten

---

[1] „Alles Kühne und Erobernde, alles wirklich Philosophische der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie ist wie ein wilder Auswuchs beseitigt; es ist nichts geblieben als jener platte Rationalismus, welcher alle sogenannten Grundlehren des Christenthums aufrecht erhält und sich bescheidet, nur die vermeintlich äußerlichen und willkürlichen Zusätze der kirchlichen Bekenntnißschriften von sich zu weisen." Hettner, Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrh. II, S. 201.

Mittelpunkt erlangen. Und nirgends hat sich der Gewinn einer solchen schöner bewährt, als in dem ersten Menschenalter des Bestehens der Berliner Hochschule. Denn wie viel gründlicher und tiefer entwickelt sich eine wissenschaftliche Thätigkeit, welche zu immer frischer Production genöthigt ist im Vergleich zu jener anderen, die sich in der Sammlung, Sichtung und vielleicht Abfertigung des schon Geleisteten erschöpft; und wie viel ergreifender wirkt die Verantwortlichkeit einer lebendigen Ueberlieferung als die der bloßen Redaction!

Die „deutsche Bibliothek" war bekanntlich eine deutsche Encyklopädie, eine alle Fächer der gelehrten wie der schönen Literatur umfassende Zeitschrift; weil sie aber ihren theologischen Artikeln stets die größte Aufmerksamkeit widmete: so möge sie uns Gelegenheit geben, die wichtigeren periodischen Organe der Fachtheologie mit Ausschluß der praktischen noch kürzlich zu erwähnen. Es sind folgende: Ernesti: Neue und neueste theologische Bibliothek, jene in 10 Bdn., 1760—69, diese in 4 Bdn., 1774—79, zu Leipz. erschienen. — Froriep und Schmidt: Nachrichten von den merkwürdigsten theol. Schriften, Lüb. 1765 ff. Froriep: Bibl. der theol. Wissenschaften, Leipz. 1771 ff. — Eichhorn: Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Lpz. 1777—86, 18 Bde. — Döderlein: Theologische Bibliothek seit 1780, Jena. — Henke: Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, 6 Bde., Helmst. 1794—96. Neues Magazin, Helmst. 1797—1802, 6 Bde. Archiv für die neueste Kirchengeschichte, Weim. 1794—99. — Eckermann: Theologische Beiträge, Altona, 1791 ff. — Stäudlin: Göttinger Bibliothek der neuesten theologischen Literatur, 1794—1801, 5 Bde. Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre, Lübeck 1797—99, 5 Bde. Magazin für Religionsphilosophie, Moral und Kirchengeschichte, Hann. 1801—6, 4 Bde. Archiv für alte und neue Kirchengeschichte zusammen mit Tzschirner, 1813—22, 5 Bde. Kirchenhistorisches Archiv zusammen mit Tzschirner und Vater, 1823—26, 4 Bde. — Augusti: Theologische Blätter, Gotha 1796—98. Neue theol. Blätter, Gotha 1799—1800, 3 Bde. Theologische Monatsschrift, Jena und Leipz. 1801—2, 2 Bde. — Flatt: Magazin für Dogmatik und Moral seit

1796, von Süskind redigirt seit 1803. — Keil und Tzschirner: Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie, Lpz. 1811—17. — Paulus: Neues Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Jena 1789 ff., später als Memorabilien fortgesetzt. — Hänlein, Paulus und Ammon: Kritisches Journal der neuesten theologischen Literatur, Nürnb. 1793, seit 1813 von Ammon allein. — L. Wachler: Theologische Annalen, Lpz. seit 1800. Dazu kamen die allgemeinen Literaturzeitungen, von denen die Jenaische 1785, die Göttinger gelehrten Anzeigen 1760 ihren Anfang nahmen.

II. Der erweiterte kirchliche Standpunkt. Michaelis. Heilmann. Walch.

Baumgarten hatte die Lutherische Dogmatik noch in ziemlich unveränderter Gestalt hinterlassen. Wie er sie betrieb, scharfsinnig, bedachtsam und mit umsichtiger Benutzung der vorhandenen Mittel, hätte sie noch lange fortgehen, aber gewiß kein neues Leben gewinnen können. Denken wir uns Semler und Ernesti lediglich als Dogmatiker: sie würden vielleicht Beide in der Tradition stehen geblieben sein, da sich diese Wissenschaft eigentlich nicht selbst helfen, sondern nur durch die außerhalb des alten Gleises liegenden Studien erneuern konnte. Denn wie die ganze Umgestaltung der Religionswissenschaft dieser Zeit sich nicht allein innerhalb der Theologie als solcher vollzogen hat, sondern ihr großentheils von der allgemeinen Wissenschaft und Bildung aus zugeführt worden ist: so gilt wieder von der Glaubenslehre, daß sie sich zu den kritischen Untersuchungen, die ihr Gebiet betrafen, den Anstoß nicht selber gab, sondern ihn von Seiten des Bibel- und Geschichtsstudiums empfing. Einst beherrschte sie die Theologie und konnte gefährliche Einflüsse abwehren, jetzt war sie selber matt und überlebt, während in den umliegenden exegetisch-historischen Gebieten eine vordringende und vielverheißende Thätigkeit begann.

Auf Baumgarten folgen zunächst Michaelis, Heilmann, Walch, die uns auf der Stufe einer modificirten Kirchlichkeit fest-

halten. Johann David Michaelis,[1]) der Sohn des Hallischen Orientalisten Christian Benedict († 1738), der Großneffe des gleichfalls Hallischen Gelehrten und Bibelforschers († 1764), wird uns noch mehrmals auf unseren Wegen begegnen. In mancher Beziehung erinnert uns dieser ausgezeichnete Gelehrte an Semler. Beide hatten in Halle studirt, Beide mußten aus den Schranken des Pietismus zu wissenschaftlicher Freiheit durchdringen. Aber Michaelis, obgleich weniger vordringend und stürmisch im Urtheil, übertraf den Andern durch den Umfang seiner wissenschaftlichen Anschauungen; sein Geist war umfassender, seine Bildung weit philosophischer, sein Charakter vornehmer und weltmännischer, da er über

---

[1]) Geb. zu Halle 27. Febr. 1717, gest. in Göttingen 22. Aug. 1791. Aus seinem Leben bemerken wir hier nur Weniges. Er studirte seit 1733 bei seinem Vater Orientalia und Wolfische Philosophie, welche obwohl auf's Aeußerste verpönt, doch gleichsam in emendirter Gestalt, d. h. mit Weglassung der Monadenlehre und der prästabilirten Harmonie, unter der Firma des Waisenhauses gelehrt wurde. Seine Studien erstreckten sich in weitem Umfange auf Geschichte und Sprachwissenschaft; als Theologe fand er bei Baumgarten nicht ganz seine Rechnung, er vermißte die Beweiskraft, vielleicht gerade darum, weil Baumgarten mit dem Beweisen immer sehr rasch bei der Hand war. Nach eigenem Geständniß verfiel er auf der Universität einer pietistischen Beklemmung. „Wer nach gründlicher theologischer Gelehrsamkeit Verlangen zeigte, sagt Eichhorn, den hielt man für entfallen von der ersten Liebe, weil er über seinen Heiland wegstudiren wollte." Der junge Mann, der schon 1739 zu dociren begonnen, bedurfte also der religiösen Ermannung und geistigen Befreiung und fand sie während seines Aufenthalts in London und Oxford (1741 u. 42), diesen „glücklichsten Jahren seines Lebens". Hier erweiterte und befestigte sich sein Inneres, hier befreite er sein Gemüth von dem engen Bann und Begriff der „übernatürlichen Gnadenwirkungen", eine geistige Abklärung, die sich später im Umgange mit Mosheim, Haller und Gesner fortsetzte. Nach einigen trotz alles academischen Glücks für ihn unbefriedigenden Jahren zu Halle folgte er 1745 dem Ruf nach Göttingen, wo er nach einander Professor der philosophischen Facultät, Secretär der Academie, Mitarbeiter der Gelehrten Anzeigen wurde. Seine bedeutendste Epoche fällt in die Jahre 1765—70. Sein Interesse für orientalische Reiseunternehmungen, die Empfehlung Niebuhr's und Anderer vermehrte seinen Ruf. Michaelis war Docent im modernen Sinn, glänzend und anziehend, nicht ohne den Fehler der Abschweifung und des Unterhaltungstons. Die bekannten bahnbrechenden Verdienste um das Studium des mosaischen Rechts, um jüdische Geschichte, Geographie, Ethnographie, Sprachvergleichung, alttestamentliche Texteskritik, Bibelerklärung werden gewürdigt von Eichhorn und Schulz im Anhang zu der Schrift: Michaelis Lebensbeschreibung von ihm selbst verfaßt, Rinteln und Leipz. 1793.

Bücher hinaus in das Leben schaute. Seine academische Wirk-
mkeit erhöhte in dem langen Zeitabschnitt von 1745 bis 1791 den
anz der Göttinger Universität, und er lieferte als erster geistvoller
ientalist und alttestamentlicher Bibelforscher den Beweis, daß
nals die frischesten Lorbeeren auf ganz anderen Feldern als denen
Dogma's zu sammeln waren. Als bloßen Theologen hat er sich
mals gefühlt, wie er auch nicht in diese Facultät eingetreten ist,
d doch entfernte er sich weit weniger als Semler von der theo-
ischen Heerstraße. Spätere Beurtheiler haben seine dogmatischen
hriften nur als Streifereien betrachten wollen; sie zeugen aller-
gs wenig von der Lebhaftigkeit des Geistes, welche diesen Mann
igens auszeichnet, sind aber doch zum Verständniß des Zusammen-
gs unentbehrlich. Es ging ihm wie anderen Freunden des Fort-
ritts, welche freiwillig in eine Bewegung eintraten, ohne deren
sherige Folgen vollständig anerkennen zu wollen. Mit der letzten
stalt der aufklärenden Theologie war er unzufrieden, intolerant
d bitter wurde er nicht; und so konnte es geschehen, bemerkt
chhorn über ihn, daß er in späteren Jahren als Patriarch der
tgläubigen verehrt wurde, wie er anfangs als Neuerer geschmäht
d mißhandelt worden war. Sein erstes lateinisch geschriebenes
mpendium von 1760 erregte starkes Mißfallen [1]), von der zweiten
tschen und viel dreister abgefaßten Bearbeitung sah er selber 1784
tig voraus, daß sie der Mehrzahl zu orthodox und hinter der
it zurückgeblieben erscheinen würde [2]). Jedenfalls liegt uns bei
n der vorhin bezeichnete erste kritische Schritt vor Augen, die
terscheidung der biblischen von der kirchlich-dogmati-
en Lehrbestimmung. Michaelis erkannte den Abstand der
lischen Vorstellungen von den kirchlich fixirten, aber er sah auch
, daß er sich durch bloße Einführung der biblischen Sprache noch

[1]) Compendium theologiae dogmaticae, Goett. 1760. In Schweden wurde
Buch confiscirt und förmlich Gericht darüber gehalten wegen § 118: Pos-
tne sine fide salvari qui evangelium sine sua culpa ignorant. Aber Graf
plen, damals Kanzler von Upsala, bewog nach 18 Jahren seinen König, das
recht durch Verleihung des Nordsternordens wieder gutzumachen. Vgl. Ernesti
theol. Bibl. II, S. 505.

[2]) Michaelis, Dogmatik. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Tüb 1785.

nicht beseitigen lasse. Der Gebrauch lediglich biblischer Ausdrücke giebt an sich noch keine Bürgschaft der Wahrheit und Haltbarkeit, weil diese, oft erst durch ihren eigenen Zusammenhang recht verständlich, sich nicht ohne Weiteres aus dem einen Element in's andere versetzen lassen. Umgekehrt nöthigen Kunstworte oder philosophisch und kirchlich recipirte Namen wie Sacrament, Trinität, Satisfaction noch nicht zu einer Entstellung der christlichen Wahrheit, sie legen aber dem Dogmatiker die Pflicht auf, die mancherlei Bestandtheile ungleichen Ursprungs, welche sein Stoff ihm zuführt, mit philologischer und philosophischer Sachkenntniß zu verwalten. Philologie, Philosophie und kirchlich-historische Belesenheit sollen in der Darstellung des dogmatischen Systems zusammenwirken[1]). Michaelis hat also in die Natur des dogmatischen Studiums einen scharfen Blick gethan, es ist ihm kein einfaches Geschäft, sondern soll ungleichartige Bestandtheile verbinden und in Einklang bringen[2]). Nach Vergleichung der biblischen, der kirchlich formulirenden und der philosophischen Methode entscheidet er sich für eine erhöhte Popularität des Vortrags, wie wir sie in unserem Zeitalter wiederfinden. In der sachlichen Ausführung zeigt er sich philosophisch sehr bescheiden, kritisch und exegetisch herzhafter, da er den gewöhnlichen Maaßstab der Glaubensanalogie bei Seite legt; sein Buch beweist eine ehrbare und aufrichtige Gesinnung und gewährt übrigens den Anblick einer völlig gelockerten und nur in gewissen Hauptsachen noch zusammenhaltenden Orthodoxie. Die Offenbarung wird unmittelbar in die h. Schrift verlegt, alle Merkmale von jener gehen auf diese

---

[1]) Michaelis Dogmatik, Praef. lat. p. 51 (der deutschen Ausgabe): Totam paene ex philologia et philosophia consistere arbitror theologiam dogmaticam, ex historia autem ecclesiastica ac lectione patrum et veterum theologorum non parum accipere et copiae et ornamenti.

[2]) „Michaelis ergreift jede Gelegenheit, alle dogmatische Uebereinstimmung sowohl mit den englischen Deisten wie später mit Semler's Unterscheidung zwischen Kirchenglauben und Privatreligion mit peinlichster Beflissenheit von sich abzulehnen. Trotzdem dürfen wir das geräuschlose Wirken dieser neuen exegetisch-kritischen Richtung nicht unterschätzen. Keine noch so sorgliche Rücksichtnahme konnte den innersten Kern dieser Richtung verdecken, daß die Auslegung der Schrift nicht wie bisher nach der Dogmatik, sondern die Dogmatik sich nach der Schrift zu regeln habe." Hettner, a. a. O. S. 41.

über, und wäre die Bibel nicht Offenbarung: so müßte uns Gott ohne eine solche gelassen haben. Schrift und Vernunft sind alleinige Erkenntnißquellen, aber die letztere hat allen Grund, in dem wohlberechtigten Glauben an eine innere Uebereinstimmung beider auch einiges ihr Unbekannte ja Unerreichbare von jener anzunehmen, so lange nur diese Mysterien nicht durch scholastische Kunst und philosophische Deutelei überspannt werden. Die biblischen Beweise der Trinität werden stark reducirt, der Inhalt bleibt der alte, ebenso bei der Genugthuung. Die Vernunft muß sich klar machen, daß Gott nur zwischen einfacher Verzeihung oder Veranstaltung eines sühnenden und stellvertretenden Opfers die Wahl hatte; sie wird anerkennen, daß die zweite Form der Begnadigung abschreckender wirkte und dem Zweck der Besserung kräftiger entsprach[1]). So hilft sich der Verfasser mit einer abstracten Alternative, indem er unerwogen läßt, ob diese zweite Form auch das Dogma als solches schon in sich schließt. Richtig wäre es gewesen, eine bloß declarirte und eine thatsächlich bezeugte göttliche Begnadigung einander entgegenzustellen, deren Wahrheit dann durch die Lehre veranschaulicht werden soll. Zuweilen läßt der Dogmatiker die Wahl und verhält sich nur referirend wie bei der Höllenfahrt; dagegen schont er die Christologie und vertheidigt selbst die Aemterlehre gegen Ernesti, da es unphilosophisch sei, die beiden andern Aemter deshalb zu verwerfen, weil sie auf Christus nur uneigentliche Anwendung finden. Die Meinung Einiger, daß alle Strafen bessernde Zwecke haben müssen, ist nur ein philosophischer Machtspruch; aber freilich hinterläßt die Ewigkeit der Höllenstrafen dennoch den Anstoß, daß Gott auch solche in's Dasein gerufen haben soll, die er nur zum Beweise seiner Gerechtigkeit gebrauchen wollte. Den Hintergrund zu diesen dogmatischen Gestalten bildet eine von dem Leibnitzischen Optimismus eingegebene, aber ernste und umfassende Weltansicht. Die Vorstellung der besten Welt, in welcher die größte Summe des Guten für empfindende Geschöpfe mit der geringsten Zuthat der etwa nöthi-

[1]) Eine gründlichere Entwickelung giebt der Verf. in der Schrift: Gedanken über die Lehre der h. Schrift von der Sünde und Genugthuung als eine der Vernunft gemäße Lehre, Gött. u. Brem. 1779.

gen Uebel verbunden ist, bleibt stehen und erscheint um so haltbarer, da durch die christliche Aussicht auf ein besseres Jenseits die tiefen Schatten gelichtet werden, welche noch auf dem irdischen Zustand ruhen [1]). Eine Welt ganz ohne Sünde wäre zugleich eine solche, in der die wichtigsten Abhaltungsgründe vom Sündigen fehlen, also ein mit sich selbst streitender Begriff, eine Chimäre die wohl Menschen sich ausdenken mögen, zu welcher aber der Schöpfer keinen Plan vor sich sah. Hier spricht der Verfasser mit voller aus seinem philosophischen Standpunkt entwickelter Ueberzeugung; überhaupt operirt er treulich, aber auch sehr ungleichmäßig mit Schrift und Vernunft, und wir würden seiner ehrbar nüchternen, obwohl hier und da mit glücklichen Bemerkungen ausgestatteten Darstellungsweise keine weitere Aufmerksamkeit schenken, wenn nicht noch eine doppelte Merkwürdigkeit erwähnt werden müßte. — Zunächst ist Michaelis derjenige, der den Baum der Erkenntniß zum Giftbaum gemacht hat. Seine Absicht geht dahin, die behauptete angeborene Verdorbenheit der menschlichen Natur mit der seiner Schule eigenthümlichen Sinnlichkeitstheorie zu vereinbaren. Das erbliche Uebergewicht des Sinnlichen führte deshalb zum sündhaften Verderben, weil auch die Vernunft sich den Sinnen zur Disposition stellte. Und wie ist diese Unordnung entstanden? „Die verbotene Frucht hatte vermuthlich eine solche Beschaffenheit oder natürliche Kraft, daß durch sie eine Veränderung im Leibe des ersten Menschen bewirkt ward, durch welche die Sinnlichkeit und insonderheit die Fleischeslust stärker ward als vorhin" [2]). Gott aber schuf den verhängnißvollen Baum und ließ den Genuß zu, weil — er nicht lauter

---

[1]) Gedanken über die Lehre von der Genugthuung ꝛc. Gött. u. Brem. 1779. In dieser Ausgabe sind die beiden älteren Abhandlungen von der Genugthuung (1748) und von der Sünde (1752) zusammengearbeitet. Die Grundanschauung ist ganz auf Leibnitz' Theodicee gebaut. Wie weit diese Gedanken reichen, beweist S. 329: „Mache diesen Erdball nicht zur Welt, die Menschen, die darauf wohnen, nicht zum Ganzen des unermeßlichen Reiches Gottes! Er ist gegen die Welt nur ein Punkt. Gott hat noch millionenmal mehr Unterthanen, denen er abschreckende Strafen schuldig ist und die durch Strafexempel der Einwohner unseres kleinen Erdbodens von Sünde und Uebel abgehalten werden können."

[2]) Ebendas. S. 561 ff.

selbstverschuldete Sünder wollte sondern solche, die durch die ihnen ohne persönliche Schuld anhaftende moralische Krankheit der Barmherzigkeit ihres Oberherrn empfohlen werden. Die neuere Kritik hat diesen Einfall des Orientalisten belacht, Hase ihn mit Recht als völliges Mißverständniß bezeichnet. Und welch ein Gegensatz zu der altkirchlichen Vorstellung, welche das Wesen des Sündenfalls in den Ungehorsam, das formale peccati, versetzt, während es nach Michaelis in dem materiellen Genuß und dessen natürlichen Folgen gelegen haben soll! Erwägt man aber den dogmatischen Gebrauch: so wird leicht begreiflich, warum diese Hypothese so großen Beifall fand und von Reinhard, Döberlein u. A. getrost adoptirt werden konnte. Wurde die Erbsünde als moralische Krankheit vorgestellt und aus den verderblichen Uebergriffen der sinnlichen Triebe hergeleitet: so lag es sehr nahe, sie auch auf diesem Wege von unten herauf, also durch eine Vergiftung des physischen Organismus entstanden und fortgepflanzt zu denken; dann erschien ihr natürlicher Uebergang von Adam auf die Nachkommen, den das Dogma postulirt, sofort erklärlich. Die physische Betrachtung der Sündhaftigkeit deutete auf einen physischen Entstehungsgrund. Einem Orientalisten, der sich den Urstand der ersten Menschen verdeutlichen sollte, ohne zu einer idealisirenden Erklärung greifen zu dürfen, konnte ein solcher Einfall wohl kommen, so verkehrt er uns auch gegenwärtig erscheinen mag. Wir befinden uns wieder der alten schwierigen Alternative gegenüber. Soll die Erbsünde dem Grundbegriff der Sünde entsprechen: so darf sie einem bloßen Naturverhältniß niemals gleichgestellt werden, denn sonst entsteht immer die Gefahr einer Vermischung mit anderen rein empirischen Naturwirkungen.

Die zweite Merkwürdigkeit hängt noch enger mit der Denkart unseres Schriftstellers zusammen. Ein ebenso aufrichtiger wie verständiger Mann, der den Glauben an die übernatürlichen Gnadenwirkungen eben abgestreift hatte, konnte fortan seine Ueberzeugung nicht mehr auf Gefühlsbeweise stützen. Er legt daher als Dogmatiker das freimüthige Bekenntniß ab, daß er von dem Zeugniß des h. Geistes als dem untrüglichen Beweismittel für die fides

divina der h. Schrift niemals eine Erfahrung gemacht habe[1]). War Michaelis deshalb unempfänglicher und unfrommer als die meisten Vorgänger der alten Schule? Wir glauben es nicht, aber er lebte in einer anderen Luft. Die altdogmatische Logik und Philosophie mußte eben Alles parcelliren, Göttliches und Menschliches scheiden, die Eindrücke des religiösen Geistes absolutistisch auf sich selbst stellen, damit sie nur nicht mit fehlbaren menschlichen Urtheilen vermischt würden. Auch das testimonium spiritus sancti sollte etwas durchaus Specifisches, von menschlicher Erwägung und Untersuchung Unabhängiges sein. Die Alten bedurften einer solchen Definition, den Neueren war sie nur hinderlich, weil ihre Vergleichung mit den Erfahrungen des eigenen Inneren weit schärfer ausfiel. Michaelis gestand, was ebenso gut viele Andere hätten gestehen können, daß er eine dergestalt gegen alles Menschliche abgegrenzte Geisteswirkung der h. Schrift niemals empfunden habe. Damit war der gute Sinn jenes Arguments noch nicht aufgegeben, es war immer noch möglich, den allgemeinen und unmittelbaren Eindruck und die praktische Bewährung der h. Schrift von den einzelnen Reflexionen über sie zu unterscheiden; aber die alte Trennung war unbrauchbar geworden. Für die eingetretene Veränderung der religiösen und wissenschaftlichen Denkweise ist daher diese Einzelnheit höchst charakteristisch,

[1]) Gedanken über die Lehre von der Sünde, S. 67. „Denkt man dabei an ein vom h. Geist in uns gewirktes Gefühl des Göttlichen der Religion von anderen Beweisen unabhängig, das noch dazu blos der Wiedergeborene empfinden soll, auf dem auch, wie man noch ferner hinzusetzt, der göttliche Glaube beruhet, dahingegen alle vorhin dagewesenen nur einen menschlichen Glauben, der zur Seligkeit nicht genug ist, bewirken können: so muß ich aufrichtig gestehen, daß ich nicht allein, so fest ich von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt bin und so sehr ich alle mögliche Vergewisserung davon gesucht habe, in meinem ganzen Leben nie ein solches Zeugniß des h. Geistes empfunden habe, sondern auch in der Bibel kein Wort davon finde; denn die Stellen Joh. 7, 17 und 1 Joh. 5, 6, auf die man es gründet, beweisen nichts." Schon Ernesti hatte gegen die Gültigkeit des Arguments protestirt. Wenn aber nachher Reinhard definirt: Testim. sp. s. est animi certa persuasio ex usu legitimo librorum s. orta, eorum doctrinam ad instituendum, corrigendum et tranquillandum animum esse maxime idoneam: so würde Michaelis eine solche Auffassung des Zeugnisses gewiß nicht verschmäht haben. S. Klaiber, Die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem Testim. sp. s., Jahrbücher für Deutsche Theol. II, 1—54.

doch bewirkte Michaelis' Geständniß keineswegs den Wegfall des Arguments, sondern nur eine so erweiterte Erklärung desselben, daß selbst er sich nicht würde geweigert haben es anzunehmen.

Neuerlich ist von Michaelis geurtheilt worden, er sei Einer von den Wenigen aus der alten Hallischen Schule, bei denen man die Spuren persönlicher Frömmigkeit, die sich doch noch bei Semler erhalten haben, nicht wahrnehmen könne. Ein grenzenloser Egoismus scheine selbst die edleren Gefühle, durch die mehrere Aufklärer trotz der Seichtigkeit ihrer theologischen Ansichten Ehrfurcht einflößen, unterdrückt zu haben. Von ihm gelte recht eigentlich, daß er willig den Geist der Religion den Philistern preisgebe, wenn er nur die Haut zurückbehalten könne[1]). Allein ich sehe zu einem so tief herabsetzenden Urtheil keinen Grund. Sein Standpunkt ist der einer nüchternen Verständigkeit und ist von Lessing, Herder, Hamann als solcher bezeichnet worden; er selbst war nicht unfrommer als die Meisten jener Wolfisch geschulten Denker. Nur darin erscheint seine Stellung schwieriger, daß er vorwiegend den orientalischen Studien angehörte und doch den Verband mit der systematischen Theologie nicht abbrechen wollte. Unter den Händen seines berühmten Schülers J. G. Eichhorn wurde das alttestamentliche wie überhaupt das biblische Fach zu einer lediglich historisch-exegetischen Forschung.

Gleichzeitig mit Michaelis wirkte in Göttingen Johann David Heilmann († 1764), gleichfalls aus der Hallischen Schule und von Baumgarten gebildet, mit welchem verglichen er sich bedeutend aus der alten Schwerfälligkeit herausgearbeitet hat. Auch sein Lehrbuch[2]) verräth das Bestreben, die Dogmatik ohne Schaden

[1]) Tholuck, a. a. O. S. 130, wo auch das Urtheil des Kirchen- und Ketzer-Almanach von 1787 über Michaelis angeführt wird: „Man sieht es ihm überall an, daß er den Orthodoxen hofirt. In der That hat er das zu rechter Zeit gethan, was der gute Semler zu spät versuchte. Er hat den Mantel nach dem Orthodoxenwinde gehängt, um seinen Applaus zu erhalten. Seine Schoßsünde ist auri sacra fames." Allein der Almanach macht alle Menschen schlecht, die der Aufklärung nicht unbedingt huldigten. Vgl. auch Ewald, Bibl. Jahrbücher 1849.

[2]) Compendium theologiae dogmaticae, ed. II. Gott. 1774, zuerst 1761.

des systematischen Zusammenhangs formell zu vereinfachen, materiell vollständiger auf die h. Schrift zu gründen. Freilich wird das Schriftprincip noch sehr steif gefaßt. Die Untrüglichkeit des Neuen Testaments ruht auf der apostolischen Stellung und Begabung der Verfasser; da aber diese persönlich und historisch angesehen nicht ausreicht: so muß die unmittelbare Theopneustie ergänzend hinzugetreten sein, so daß sie den Verfassern auch Unbekanntes einflößte, das Bekannte aber in der angemessensten Weise in ihnen gestaltete und vor Beimischung des Irrthums bewahrte[1]). Aehnlich wie bei Michaelis kommt diese Theorie doch darauf hinaus, daß die Offenbarung nichts weiter ist als eine göttlich veranstaltete Aufzeichnung der biblischen Bücher. In der übrigen meist orthodoxen Construction finden sich manche Milderungen und Erleichterungen. Es ist wohlthuend, die Lehre von der Vorsehung wieder einmal mit Lebhaftigkeit hervorgehoben zu sehen. Mit Recht wird gesagt, daß sie, obgleich keineswegs vernunftwidrig, doch trotz aller biblischen Vergewisserung dem menschlichen Geist niemals ganz begreiflich werde, und gleichwohl sei sie die allgemeine Grundlage, auf welcher Alles ruhe, und der ganze zweite Theil der Glaubenslehre enthalte ja nur die Darstellung der besonderen göttlichen Führung und Gnadenmittheilung, zu welcher der Heilsrathschluß von der Grundlage der Providenz aus sich erhoben habe[2]). Hier verräth sich ein verstärkter Sinn für die allgemeine Glaubenswahrheit, nachdem die Alten so lange Zeit nur die besondere dogmatisch articulirbare mit Vorliebe behandelt hatten. Vom Werk Christi sagt Heilmann, daß es sich nicht anders denn als Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechts anschauen lasse; denn wenn Viele es jetzt auf den Zweck der höchsten Anleitung zur Tugend und Gotteserkenntniß zurückführen wollen: so legen sie damit zahlreichen biblischen Aussprüchen einen fremdartigen Sinn bei, der, wenn er wirklich in der Absicht der Schriftsteller ge-

[1]) Compend. p. 29.

[2]) Ibid. § 140. Erit igitur altera theologiae nostrae pars nihil aliud quam uberior hujus providentiae specialissimae declaratio, quandoquidem quidquid in ea traditur, id totum divinis de homine consiliis auxiliisque ejusmodi continetur, ut sua in Deum pietate beati sint.

legen, ganz anders hätte ausgedrückt werden müssen [1]). Bei der Heilsordnung will er von dem pietistischen Standpunkt lernen, ohne ihm zu huldigen. Die Berufung enthält die gesammte Aufforderung zur Religionspflicht durch Gesetz und Evangelium; von der Erleuchtung aber wird nachgewiesen, daß sie durch Vermischung ihres intellectuellen und sittlichen Gehalts in eine unklare Stellung gerathen sei. An sich kann das Wahre auch in einem unlauteren Gemüth Platz finden, obgleich man in anderem Sinne erst das als wahr bezeichnen mag, was sich, indem es gewußt wird, zugleich sittlich wirksam erweist. Es giebt eine Erleuchtung des bloßen Wissens, mag sie auch erst durch zutretende Reinigung ihre volle Dignität empfangen. Die ganze dem Leser noch wohl erinnerliche Controverse beruht hiernach auf einem verschiedenen Gebrauch des Ausdrucks vera illuminatio. Sachlich angesehen aber haben diejenigen Unrecht, welche jenem ersten Annehmen des christlichen Inhalts deshalb, weil er erst actu secundo unter Zutritt einer sittlichen Lebenskraft und in Verbindung mit dieser Wirkung des edlen Namens Erleuchtung vollkommen würdig wird, gar keinen erleuchtenden Werth zuschreiben wollen [2]). Unter solchem Vorbehalt bleibt Heilmann bei der überlieferten Begriffsordnung stehen, vereinfacht sie aber dadurch, daß er nachher die Bekehrung mit der Heiligung verbindet, weil beide in der durch sie ausgedrückten inneren Veränderung und Besserung des Geistes materiell zusammenfallen.

Wenn beide Genannte von neuen Ergebnissen nur hier und da

[1]) Ibid. p. 254. Praesertim cum nuspiam dicatur, Jesum sua nos doctrina aut praeceptis Deo conciliasse aut redemisse, sed hoc soli sanguini ejus et morti cruentae tribuatur, quod erat in tam frequenti hujus rei commemoratione incredibile futurum, si res omnis tandem et ipsa mors Christi ad doctrinam ejus tanquam ad momentum capitale rediret. Daraus folgt, daß das Werk Christi in der Schrift nicht lediglich als ein lehrhaftes angeschaut wird. — Vom göttlichen Ebenbilde handelt § 167, woselbst dem ersten Menschen kein höchstes Wissen mehr beigelegt wird, sondern nur constans boni studium, inclinatio voluntatis in bonum quodvis explorate cognitum.

[2]) Ibid. § 298, wo treffend bemerkt wird, daß Paulus sein φωτίζειν und φωτισμός niemals auf bloßes Wissen beschränkt habe, weil eben die apostolische Frömmigkeit immer zugleich eine praktische gewesen sei, während sich in der späteren Christenheit beide Seiten der Erleuchtung so häufig von einander getrennt hätten.

und mit großer Vorsicht Gebrauch machen: so wendet sich ein dritter Göttinger, Chr. G. Fr. Walch der Jüngere, entschieden von ihnen ab, wie sich dies nach dessen dogmenhistorischem Standpunkt nicht anders erwarten läßt. Früher bezeichnete uns Walch den Fortschritt des kirchlich-historischen Urtheils, jetzt beweist er den geschehenen Bruch. Sein dogmatisches Brevier[1]) fällt schon in die Zeiten des Rationalismus und beginnt mit dem offensten Protest wider denselben. Wenn, ruft er, die Gerechtigkeit Gottes, die natürliche Verderbtheit des Menschen, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, die Persönlichkeit des h. Geistes und das Mysterium der Trinität geleugnet wird, wenn der Glaube nicht mehr das Vertrauen auf Christi Verdienst ist, welches vermittelst göttlicher Zurechnung uns Verzeihung und Seligkeit erworben hat, und wenn der Mensch nicht mehr durch übernatürliche Macht des h. Geistes zum frommen Leben und zum Gehorsam des Gesetzes geschickt gemacht sein, noch diese Kraft dem Worte Gottes und den Sacramenten einwohnen soll: so weiß ich zwischen der Weisheit eines Sokrates und Plato und der christlichen keinen Unterschied mehr[2]). So stark fühlte dieser Mann, welcher die Geschichte der alten Häresieen im großen Stil bearbeitet hatte und für die neueste Religionsgeschichte fleißig sammelte, die eingetretene Veränderung, daß er sie einem Abfall vom Christenthum gleichstellte; und gestehen wir ein, daß er, indem er im Dogma allein stehen blieb und aus ihm heraus urtheilte, sich nicht anders erklären konnte. Was er selber als Socinianismus oder als Deismus verurtheilt hatte, konnte jetzt in anderer Gestalt auftretend keine geringere Verwerfung erleiden, noch durch die damit verbundenen wissenschaftlichen Fortschritte gerechtfertigt erscheinen. Walch stellt daher den Begriff der übernatürlichen Offenbarung in aller Strenge hin; das Recht

[1]) Chr. G. Fr. Walchii Breviarium theolog. dogmaticae, Gott. 1775.

[2]) Breviar. Praef. Nae christiano nomine ac theologi persona indignum me ipse censerem, nisi inde necessitatem mihi imponi intelligerem, optimis auditoribus sedulo cavendi, ne importunis illis clamoribus aut fallacibus sanioris rationi accommodatae et quae philosophum deceat, theologiae vocibus decepti, declinent a recta via, quae deus non ratiociniis exquirere, sed credere nos jussit, cognoscendi etc.

der theologischen Consequenzen ist festzuhalten, denn es folgt ebenso aus dem Vernunftgesetz wie aus der göttlichen Wahrhaftigkeit, daß alles von ihm Offenbarte seine unverkürzte qualitative und quantitative Wahrheit behalten muß. Nicht nur das Schriftprincip wird in absolutistischer Form vertheidigt[1]), sondern auch die Centraldogmen selber erreichen dieselbe Höhe. Dessenungeachtet beweist Walch's einfach geschriebenes, aber inhaltsvolles Brevier, daß dieser Standpunkt, ohne sich aufzugeben, von dem kritischen lernen konnte. Mit der Verschärfung des exegetischen Gewissens kommen einzelne untaugliche Beweismittel von selbst in Wegfall, und mit der beginnenden Hervorhebung des eigentlich Religiösen oder des Glaubensmoments im Dogma hört die alte mechanische Gleichstellung der Artikel auf, ihr ungleicher Werth kann eingeräumt werden. Die Communication der Idiome wird festgehalten, dennoch benutzt Walch die mit derselben unverträgliche reformirte, auch von Buddeus und Breithaupt aufgenommene Vorstellung von der Salbung (unctio) Christi, durch welche dessen natürlichen Kräfte gesteigert worden seien[2]). Mit der biblischen Vertheidigung der strengen Trinität und der Gottheit Christi[3]) macht es sich der Verfasser sehr leicht, da er selbst 1 Joh. 5, 20 als stichhaltig und kritisch unverdächtig herbeizieht. Es kann, sagt er, nicht bewiesen werden, daß die einzelnen

[1]) Breviarium cp. 1, § 26.

[2]) S. Dorner, Gesch. der prot. Theologie, S. 697.

[3]) Ibid. cp. 3, § 9. Simili modo filius adeoque Messias J. Chr. est non solum persona, ipse enim sine omni dubitatione, quatenus est filius Dei, suae per se intelligendi volendi liberrimeque agendi vis clarissima edidit specimina v. c. Mt. 11, 27, Joh. 5, 21, sed etiam verus Deus hac voce eodem sensu sumta, quo de patre eam usurpari observavimus. In der Stelle 1 Joh. 5, 20 bezieht W. das οὗτος, womit Gott gemeint ist, nach der älteren Gewohnheit noch auf Christus mit dem Bemerken: hoc quidem certum est, aut de Christo aut de Deo κατ' οὐσίαν, non de prima persona haec pronunciari. Act. 20, 28 wird fälschlich mit der rec. θεοῦ gelesen. Ebenso leicht nimmt es Walch mit den Beweisstellen für die göttlichen Eigenschaften des Herrn. Die Allmacht soll aus Apoc. 1, 8, Jes. 9, 6, Phil. 3, 21 coll. Mt. 28, 18, Joh. 5, 17., 19, 21, die Allwissenheit aus Joh. 16, 30., 21, 17, Mt. 11, 27, Luc. 10, 22, Joh. 1, 18., 6, 46, Apoc. 2, 3, Act. 1, 24, die Allgegenwart aus Eph. 1, 23., 4, 10, Mt. 18, 20., folgen. Streng genommen aber erreicht keine einzige dieser Stellen den ihr abverlangten dogmatischen Sinn.

Bestandtheile dieses Dogma's gegen andere biblische oder vernünftige Wahrheiten streiten, wohl aber leuchtet ein, daß das menschliche Denken zum Verständniß der immanenten trinitarischen Verhältnisse nicht ausreicht; sie ist folglich ein theologisches Mysterium, eine geoffenbarte und übernatürliche Lehre[1]). Man bemerke die scharfe Betonung des letzteren Prädicats. Auch das altorthodoxe Dogma hat sich jeder Zeit für übernatürlich ausgegeben; früher aber verstand sich dieser supranaturale Charakter von selbst und war schon in der dogmatischen Aussage unmittelbar enthalten, jetzt muß er des Gegensatzes wegen nachdrücklich ausgesprochen werden. Der supranaturalistische Standpunkt im engeren Sinne bewegt sich also aus dem altkirchlichen heraus; man folgert nicht mehr aus dem kirchlichen Bekenntniß als solchem, sondern es wird auf das Wesen der Offenbarung zurückgewiesen, welche, um Offenbarung zu sein, über das natürlich Erkennbare hinausgehen muß. — Die Engellehre zählt unser Brevier zu den reinen und fundamentalen Lehren von zweiter Ordnung, da sie zur Erzeugung des Glaubens an Christum nichts beitrage; sie tritt damit in die schwierige Mittelstellung eines Fundamentalen und doch wieder Nichtfundamentalen, weil mit dem religiösen Mittelpunkt des Glaubens nicht Zusammenhängenden[2]). Es ist eine glückliche Bereicherung, wenn zu den Beweisen einer allweisen göttlichen Weltverwaltung auch das Gleichgewicht in der Fortpflanzung der beiden Geschlechter auf Erden gerechnet wird. Adam bleibt auf seiner künstlichen Höhe stehen; die ihm angeborene Erkenntniß soll eine theoretische und praktische Theologie und Kosmologie umfaßt haben, weil er ohne beide nicht fromm noch glücklich hätte sein können. Ihm gegenüber werden die Nachkommen in der Tiefe ihres angeborenen Verderbens festgehalten, sie sind verdammlich, weil das Wesen der Sünde immer nur durch den Widerspruch eines menschlichen Verhaltens gegen das göttliche Gesetz, nicht durch den Zutritt der persönlichen Freiheit und des Willens bestimmt wird. Mag auch dieser verwerfliche Zustand concret angesehen seine Gradunterschiede haben, da er durch Temperament und körper-

[1]) Ibid. cp. 3, § 45—47.

[2]) Ibid. cp. 6, § 1.

iche Constitution, durch Erziehung und Charakter gesteigert oder verringert wird: immer schließt derselbe ein intellectuelles und sittliches Unvermögen in geistlichen Dingen in sich, die Gegner aber müssen einen großen Theil der christlichen Lehre ableugnen, um nicht den Verl st jenes anerschaffenen Vermögens einzuräumen[1]). So schließt Walch consequent, daß mit der Verwerfung der theologischen Mysterien auch ein Grund für die Behauptung der natürlichen Verdorbenheit hinwegfällt. Dagegen verwickelt er selber sich in Schwierigkeiten durch die an sich beifallswerthe Bemerkung, daß die natürliche Beschränktheit aller Menschen, vermöge deren sie dem Zweifel und Irrthum unterliegen, des Unterrichts und der Offenbarung göttlicher Wahrheiten bedürftig sind, nicht als Bestandtheil der Sünde zu betrachten sei[2]). Denn eben diese menschliche Gebrechlichkeit, — Wolf nannte sie das metaphysische Uebel, — veranlaßt doch unstreitig zahlreiche Sünden, daher muß gefragt werden, wie sich diese zu der neben ihr angenommenen und lediglich durch den Abfall hervorgebrachten Erbsünde und ihren Folgen verhalten. Und wenn der Mensch aus doppeltem Grunde des göttlichen Beistandes bedarf, theils weil er sündhaft geboren, theils weil er an die Schranken creatürlicher Entwicklung gebunden ist: so ist schwierig zu entscheiden, wieviel auf Rechnung der einen und der anderen Ursache seines Unvermögens komme. Walch betritt also hier den Weg einer psychologischen Erklärung, aber er läßt sie unvermittelt stehen neben der gewöhnlichen, welche den ganzen Umfang der geistigen Hülfsbedürftigkeit aus der Erbsünde herleitet. — Die Darstellung des Verdienstes Christi[3]) richtet sich durchaus gegen die

[1]) Ibid. cp. 14, § 3.

[2]) Ibid. cp. 10, §. 12 20. Sic vitium non est, nos opus habere institutione aliorum aut revelatione divina ad cognoscenda quae natura cognosci nequeunt, neque errandi periculum nec dubitandi facultas hoc loco habenda est.

[3]) Die Christologie bleibt ziemlich ungeändert, und zu der Aemterlehre bemerkt der Verfasser, daß sie zu Distinctionen führe, die in der Schrift selber nicht vorgenommen werden. Quare nec ego hanc viam prorsus deserendam esse putavi, liberius tamen et cautius in ea incedendum, ut evitentur quae ei insint offensiones, expetantur vero quae veritati illustrandae adferant praesidia.

bloß moralische Auffassung. Gott wollte vermöge seiner Heiligkeit den heiligen Wandel seiner Geschöpfe, und er mußte vermöge seiner Gerechtigkeit die Uebertreter strafen; da nun Keiner den völligen Gehorsam leisten konnte: so trat für den Gesetzgeber die Nothwendigkeit ein, uns selbstthätig von der Verdammniß zu befreien und die ewige Glückseligkeit für uns zu erwerben. Es ist unzureichend, den Zweck des Todes Christi auf den vorbildlichen Werth der Standhaftigkeit und Bruderliebe zu beschränken, und es ist falsch, ihn in dem Beweis der Wahrheit seiner Lehre schon enthalten zu glauben, da dieser Zweck biblisch nicht ausgesprochen ist und im Wesen des Märtyrerthums nicht nachgewiesen werden kann.

Diese drei Göttinger [1]) versetzen uns noch in die Uebergangsperiode zurück, über welche sie doch in einzelnen Beziehungen hinausweisen. Am Meisten ist schon Michaelis, am Wenigsten Walch von der Neuerung ergriffen. Bei allen Dreien ist der scholastische Formalismus überwunden. Die Macht der Ueberlieferung giebt dem Urtheil des einzelnen Dogmatikers Raum. Das biblische Princip wird angespannt, während das kirchliche nachläßt. Mag das Dogma in Hauptstücken noch feststehen, in allen Nebenbestimmungen lockert es sich; es wird anerkannt, daß es nicht der unbedingte Ausdruck der Schriftlehre sei, ja daß die innere Uebereinstimmung des Biblischen und Kirchlichen nicht so leicht wahrzumachen sei, da Beides aus sich selbst und nach seinem eigenen Zusammenhange geprüft werden müsse. Die Aufgabe, die überlieferte Lehre nach Maaßgabe erneuter biblischer Untersuchungen zu berichtigen, muß auf diesem Wege zur Anerkennung gelangen. Auffallend ist das Zurücktreten des Confessionellen, denn obgleich die Lutherische Richtung fortgesetzt wird, stützt sie sich doch nicht mehr auf den confessionellen Gegensatz, folglich auch nicht mehr auf den alten Begriff der Kirchlichkeit, der mit diesem verwachsen war. Auf der andern Seite ist

---

[1]) Ein vierter Göttinger, Johann Peter Miller († 1789), erscheint in seinem Werk: Theologiae dogmaticae compendium theoretico-practicum, Lips. 1785 ed. 2, Heilmann ähnlich. Er verhält sich meist apologetisch zum kirchlichen System, unterscheidet sich aber durch vorwiegend praktische Tendenz und durch größere Aufmerksamkeit auf die historische Entwicklung.

ersichtlich, daß die kritischen Consequenzen nicht sofort noch allgemein herrschend werden würden, denn sie finden bei den Genannten einen theils passiven theils offen ausgesprochenen Widerstand, und statt der rechtskräftigen Entscheidung des Dogma's wird ihnen jetzt das Princip des Supranaturalismus entgegengehalten.

III. Strengerer Anschluß an die kirchlichen Normen. Seiler. Carpzov. Sartorius.

Die conservative Richtung der Theologie sah sich zwar allmählich von dem kirchlichen auf den biblischen Standpunkt zurückgedrängt, aber sie zählte auch solche Vertreter, welche noch ein Gleichgewicht beider Factoren in verbesserter Form aufrecht erhalten wollten. Zunächst war es Georg Friedrich Seiler in Erlangen, der eine gemilderte kirchliche Rechtgläubigkeit vertheidigte, er sollte mit solchen Bestrebungen an der dortigen Universität bald allein stehen. Sein Werk [1]) hat sich länger gehalten, als man ihm gegenwärtig ansehen möchte; es reagirt nicht nur gegen Rationalismus und Neologie, sondern hat auch den älteren dogmatisch-polemischen Zuschnitt und die Methode der Thesen, Observationen, Exceptionen, Responsionen beibehalten. Die Haltung des Ganzen versetzt uns einige Decennien zurück, während wir aus zahlreichen Einzelnheiten wahrnehmen können, daß selbst diejenigen, die wie Seiler damals ziemlich einsam standen, sich doch dem wohlthätigen Einfluß der Kritik nicht verschließen konnten. Seiler erklärt selbst, den Fußstapfen eines Luther, Chemnitz, Baumgarten nachgehen zu wollen, ohne darum gegen jede neue wissenschaftliche Kunde sein Ohr zu verschließen [2]),

---

[1]) Theologia dogmatico polemica cum compendio historiae dogmatum. Erl. 1774. ed. 4. 1820. Deutsch: Ausführliche Vorstellung der christl. Religion nebst Widerlegung der vornehmsten Einwürfe, Gießen 1781. Dazu dessen Monographieen von der Gottheit Christi, über den Versöhnungstod, von der Rechtfertigung des Sünders. Einen Auszug liefert Heinrich, Versuch einer Geschichte der versch. Lehrarten, S. 433.

[2]) Theol. dogm. praef. p. 16. Credant velim, nos animo a partium studio vacuo—neque ex eorum numero esse, qui quidquid sibi sit inauditum, propter solam novitatem tanquam falsum respuant atque abhorreant, ad nova non minus atque antiquiora diligenter considerare.

und jedenfalls erscheint die Einschaltung kurzer dogmenhistorischer Excurse als eine moderne Zuthat. Denken wir uns hinein in die eben bezeichnete Aufgabe einer biblisch-kirchlichen Ausgleichung: so konnte sie auf zwiefache Weise ausgeführt werden, entweder so, daß die biblischen Beweismittel bis zur Höhe der kirchlich-dogmatischen Satzung emporgezogen, oder auch so, daß die dogmatischen Begriffe in das biblische Element eingeführt wurden, um diesem eine schärfer begrenzte und abgeschlossene Ausprägung zu verleihen. Bei Seiler befinden wir uns in dem ersteren Falle, er läßt die Schrift noch ganz dem Dogma dienen und bleibt seinem Versprechen, biblische und theologische Bedeutungen nicht zu verwechseln, nur wenig getreu. Von Storr werden wir dagegen die letztere Tendenz verfolgt finden. In Seiler's Dogmatik herrscht die alte artikelmäßige Behandlung des Gegenstandes noch dergestalt vor, daß die Schriftlehre sich nicht selbständig geltend machen kann. In der Trinität z. B. wird zwar die einfachere Satzung von der entbehrlich gewordenen subtilitas doctrinae unterschieden; aber die Beweisführung verräth das gewöhnliche Hängenbleiben bei dem Wortlaut und die Vermischung alt- und neutestamentlicher Stellen. Die Gottheit der zweiten Person wird noch auf Stellen wie Luc. 1, 16. 17, Malach. 3, 1, 1 Joh. 5, 20 (ἀληθινὸς θεός) gegründet; die dem Sohne zukommenden absoluten Eigenschaften der Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht auf Jer. 23, 24, Phil. 3, 21, Eph. 1, 23, 1 Cor. 15, 27, Offenb. 1, 8, Hebr. 2, 8, Eph. 1, 21, und die übrigen sollen ihm aus dem πλήρωμα τῆς θεότητος zufließen. Die behauptende Kürze dieser biblischen Beweisführung arbeitete der kritischen Prüfung der einzelnen Stellen in die Hände, zumal da hier unbeachtet blieb, daß übrigens die h. Schrift nur das einfache Gottwesen als Gott im absoluten Sinne anerkennt[1]). Daß ferner Moses als Verfasser der Schöpfungsgeschichte wie des ganzen Pentateuch noch festgehalten wird, war in der Ordnung, denn die überlieferte Ansicht erlitt in Deutschland wenigstens erst nach 1780 gründliche Angriffe; aber mitten unter den zahlreich auftauchenden Schöpfungstheorieen eines Burnet, Whiston, Leibnitz, K. G. Zimmer-

[1]) Theol. dogm. I, cp. 1, p. 111 sqq.

ann, Boulanger, Töllner bleibt der Verfasser streng bei dem Wortsinn und betrachtet sogar die Ursprache der Menschen als eine unmittelbare göttliche Mittheilung. Auch das Protevangelium ist zunächst buchstäblich zu fassen, es bezeichnet die über die Schlange verhängte Strafe, ihre Ausscheidung vom menschlichen Verkehr. Da jedoch die Schlange nur als Werkzeug des bösen Geistes fungirte und da andrerseits der Teufel ebenso wie der Heiland der Urwelt unbekannt waren: so enthält die Stelle Gen. 3, 1 ff. eine allegorisch-mystische Beziehung auf Beide, welche anfangs höchstens vermuthet werden konnte, nachher aber durch Christi Worte Joh. 8, 44 aufgehellt worden ist. Das wäre eine moderne Origenistische Deutung[1]). In der Sündentheorie will Seiler die von Michaelis aufgebrachte Hypothese mit der älteren Vorstellungsweise verknüpfen. Der erste Ungehorsam, äußerlich durch die Schlange und deren unsichtbaren Leiter, innerlich durch Mißbrauch des freien Willens hervorgebracht, erzeugte unmittelbar schädliche Wirkungen, die ebenso wohl aus der Beschaffenheit der genossenen Frucht erklärt, wie als göttliche Strafe betrachtet werden müssen, so daß die Verderbniß von oben her und aus der Vernunft ihren Anfang nahm, dann aber auf rein physischem Wege gesteigert wurde. Die Folge war nicht augenblicklicher Verlust aller geistigen und leiblichen Vorzüge, sondern nur eine die Sterblichkeit in sich schließende Verschlechterung der Natur, welche durch Abstammung und Imputation auf die Nachkommen überging. Alle gelangen somit zur Theilnahme an derselben Schuld und Verdammniß, aber soweit sie eine ererbte ist, soll sie auch Allen um Christi willen erlassen sein, den Kindern dergestalt, daß es für sie dasselbe ist, als ob sie gar nicht als Sünder geboren wären. Mag immerhin die angeborene Sünde in sich selbst verdammenswerth sein, keiner wird um ihretwillen allein verdammt; das Verdienst Christi ist so universell, daß es auch denen, die nichts von ihm wissen, zugerechnet wird, und die menschliche Natur, soweit sie von Gott stammt, ist nach wie vor zum Guten geschickt geblieben[2]).

[1]) Idid I, cp. 5, p. 225.

[2]) Ibid. p. 240. Licet itaque peccatum quocum nascimur in se damnabile sit et mortem inferat, tamen nec propter unum et solum peccatum

Hiermit ist der Vorwurf der Ungerechtigkeit Gottes beseitigt. Seiler hat also das Dogma in zwei Punkten erweitert. Die Erbsünde ist ihm keine totale mehr und die Erbschuld keine verdammende, sondern sie wird es erst durch Hinzutreten der activen Sünde. Indem er aber die Erbschuld einerseits an sich rechtfertigt, andrerseits durch das Verdienst Christi im weitesten Umfange als aufgehoben betrachtet, behält er nichts Wirkliches mehr in der Hand; der ganze Begriff einer erblichen Sünde und Schuld wird illusorisch, und es bleibt ihm nur übrig, den natürlichen Tod doch noch als den Rest einer Verdammniß, welche durch die von Christus ausgehende befreiende Imputation hinweggenommen wird, bestehen zu lassen. Dessen ungeachtet ist es von Wichtigkeit, daß selbst ein Seiler von dem humanistischen Geist des Zeitalters ergriffen war, daß er also, um einer Consequenz zu entgehen, nach welcher viele persönlich Unverschuldete der ewigen Verdammniß anheimfallen müssen, sich genöthigt fand, lieber das versöhnende Werk Christi über die Schranken der christlichen Verkündigung ausgedehnt zu denken.

Auch in der Soteriologie begegnen wir bei übrigens orthodoxem Zuschnitt und Inhalt einigen Modificationen. Der doppelte Gehorsam Christi wird gegen Töllner, das dreifache Amt gegen Ernesti vertheidigt[1]). Es war Dreierlei, was dem menschlichen Geschlechte fehlte: genaue Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, Gemüthsruhe, entsprungen aus dem Bewußtsein der Gerechtigkeit und der Hoffnung des ewigen Lebens, und endlich kräftiges Vermögen zur Tugend und Sicherstellung gegen feindliche Lebensmächte. Diesem dreifachen Mangel hat Christus durch Ausübung seines dreifachen Amts als Lehrer, Mittler oder Hoherpriester und als König Abhülfe geschafft. An sich ist diese Bezeichnung der menschlichen Bedürfnisse sehr angemessen, auch mit der Bedeutung jener Aemter wohl vergleichbar; nur scheint das mittlerische oder hohenpriesterliche Werk dann unter einen neuen Gesichtspunkt zu treten. Denn wenn das

---

protoplastorum nec propter unum et solum peccatum, quocum homines nascuntur, hominum ullus in aeternum damnabitur. Omnibus enim imputatur universale meritum Christi etiam nescientibus Christum.

[1]) Ibid. p. II, cp. 1, p. 304 sqq.

Amt der Versöhnung nur dazu nothwendig gefunden wird, um dem Menschen die verlorene Gemüthsruhe und Hoffnung wiederzugeben: so hat es eben wesentlich zur Deckung des menschlichen Bedürfnisses gedient, und die Vorstellung einer objectiven Nothwendigkeit der Genugthuung, die der Verfasser dennoch beibehält[1]), paßt nicht mehr zu dieser Anlage. Und ebenso wird bei der erwähnten Erklärung des königlichen Amts ein an sich wahres und fruchtbares Moment hineingetragen, aus dem aber die Lehre selber nicht hervorgegangen war. — Den Artikel von der Heilsordnung eröffnet Seiler angemessen mit einem Abschnitt über die natürliche Freiheit und Unfreiheit, welche den Eintritt übernatürlicher Gnadenwirkungen theils möglich theils nöthig macht. Um die dogmatischen Bestimmungen mit der biblischen Anschauung auszugleichen, versteht er sich zu der Annahme, daß durch alle Stufen der Wiedergeburt und Heiligung ein Antheil der Freiheit hindurchgeht, während sie doch zugleich Wirkungen des Geistes und der Gnade bleiben. Auch der rechtfertigende Glaube wird zwar in alter Weise definirt, aber es wird nicht geleugnet, daß er unbeschadet seiner werkzeuglichen Bestimmung doch zugleich eine Gott wohlgefällige Veränderung im Menschen hervorbringe. Besserung der Sitten ist auch außerhalb des Christenthums möglich, aber nicht die Erfahrung der göttlichen Liebe, welche unter uns selbst die Geringen und Ungelehrten vor den Weisen des Alterthums voraus haben.

Seiler ist seiner theologischen Richtung wegen von der Umgebung sehr gehaßt worden. Er war ein Altgläubiger, aber das Vorstehende beweist doch, daß er diese Linie an mehreren Stellen bedeutend überschritt, zumal in den Lehren von der Sünde und vom Heil; denn in dieser Beziehung waren auch Solche zu Concessionen geneigt, welche das Trinitätsdogma in unverminderter Strenge festhielten.

Noch weit entschiedener als Seiler hat sich gleichzeitig Carpzov

---

[1]) Sed hoc tantum contendimus, Christum innocentem et justum a Deo ipso omnium hominum loco fuisse constitutum ad ferendas poenas, quas peccatores ferre debuissent, hancque substitutionem factam esse eum in finem, ut Deus salva justitia sua et salute publica poenas resipiscentibus remittere possit.

zu Helmstädt auf den alten Standpunkt zurückversetzt. Johann Benedict Carpzov, der Sohn des Leipziger Theologen Johann Gottlob, welcher Letztere sich als alttestamentlicher Gelehrter durch die Introductio in libros V. T. (1771) und die Critica sacra von 1728 berühmt gemacht hatte, war der Jüngste dieses bekannten Theologengeschlechts und pflanzte, wie Tholuck sich ausdrückt, dessen Orthodoxie bis in den Anfang dieses Jahrhunderts fort [1]). In diesem Zeitalter ist er eine grelle Erscheinung, und es war ein auffallendes Geschick, daß derselbe Carpzov, der den durch Teller's Neologie erschütterten Ruf der Universität retten sollte, nachher doch Henke's Schwiegervater wurde. Sein Lehrbuch [2]) erschien im Auftrage des Landesherrn, es macht nicht den Eindruck einer aus freiem Entschlusse hervorgegangenen Befehdung der theologischen Neuerungen, sondern hat einen officiellen Charakter, da es die kirchliche Lehre nach Form und Inhalt als noch vorhanden und in Helmstädt zu Recht bestehend darzustellen unternimmt, wobei auch die Anwendung der lateinischen Sprache nicht gleichgültig war. Die ganze Haltung ist defensiv, nicht offensiv, es wird herausgesagt, daß der Name Orthodoxie unter den geistreichen Christen (elegantiores) schon zum geringschätzigen Tadelworte geworden sei. In der Erwägung, daß die Zeit der alten Definitionskünstler vorüber sei, steigt der Verfasser auf einen bescheideneren Kothurn herab und erklärt die Theologie für eine menschliche Arbeit, die nur ihren Sachen nach von Gott stamme, nach Wort und Anordnung aber der menschlichen Willkür angehöre. Der von Carpzov

---

[1]) Er studirte in Leipzig unter Ernesti und Gesner und wurde 1748 nach Helmstädt berufen. Seine Schriften sind der Mehrzahl nach exegetisch. Vgl. den Artikel von Tholuck bei Herzog.

[2]) Liber doctrinalis theologiae purioris, ut illa in academia Helmstadiensi docetur, Brunsv. 1776. Ueber Veranlassung und Zweck erklärt er sich in der Vorrede. Quum etiam a superioribus meis juberer librum edere, in quo — sinceritas servata esset evangelicae veritatis, qualem coetus noster auctoritate scripturae et ductu librorum symbolicorum, quibus fidem nostram adstringimus jurejurando etc. — Praeter haec eccur defendam me, quia doctrinas retinui, quae Christianos separarent ab his, qui etsi Christiani dici et haberi volunt, negant tamen, Christum cum patre eundem Deum esse!

aufgestellte Begriff der christlichen Religion gleicht einer abgeschwächten und mehr doctrinalen Wiederholung des alten. Sie ist die Anerkennung der reinen göttlichen Lehre, verbunden mit dem Glauben an Christus und dem heiligen Lebenswandel[1]), oder das richtige biblisch geoffenbarte Wissen (ὀρθοτομία, 2 Tim. 2, 15) verbunden mit der Frömmigkeit. Wir vernehmen die alten Erklärungen über Theopneustie, Affectionen der Schrift und Ansehen der Symbolbücher. Das Bekenntniß der Trinität ist so nothwendig, daß ohne dasselbe das wahre Heil nicht erlangt werden kann, denn es giebt Antwort auf die Frage, wer derjenige Gott sei, dessen Wesen und Eigenschaften zuvor beschrieben worden. Der Uebergang von der allgemeinen zur trinitarischen Gotteslehre war in der Regel ganz unvermittelt geblieben; Carpzov will ihn durch die Bemerkung erleichtern, daß der zweite Theil der Gotteslehre den inneren Charakter des absoluten Subjects aufschließen soll, welches die vorangegangene Eigenschaftslehre nur in ihren äußeren allgemeinen Zügen dargestellt hat. Allein die Schwierigkeit, daß zwischen dem bloß eigenschaftlichen und dem trinitarischen Gott kein nothwendiges Verhältniß nachgewiesen werden kann, bleibt unerörtert; auch muß der Verfasser im weiteren Verlauf gerade die nach Außen gehende göttliche Thätigkeit auf das Verhältniß der Trinität zurückführen. Die alttestamentlichen Trinitätsbeweise werden mit Auswahl wiederholt, die Schöpfung wird der Dreizahl der göttlichen Personen zugewiesen[2]). Wir brauchen kaum zu sagen, in welcher Weise die übrigen Artikel abgehandelt sind. Zum göttlichen Ebenbilde soll außer der angeborenen Unschuld und Gottesliebe immer noch ein Grad der Erkenntniß gehören, welcher, ohne vollendet zu sein, doch unser gegenwärtiges Wissen von heiligen Dingen und Pflichten

[1]) Liber doctrinalis p. 86. Religio christiana est studium purae doctrinae divinae conjunctum cum fide in Christum et cum vita sancta salutis aeternae causa.

[2]) Ueber die Wichtigkeit der Angelologie p. 201: Denique inculcandum est serio, nefas esse angelos malos eorumque vim et operationes negare. Quod si fit, auctoritas divina librorum s. infringitur, multum detrahitur redemptioni J. Christi ac spiritus s. efficaciae et capita plurima theologiae revelatae — labefactantur.

übertraf. Der Fall Adams steht immer noch als absolutes und allseitiges Vergehen da, denn es verletzte gleichmäßig die Gottespflicht und Selbstpflicht und sogar die Nächstenpflicht, da die Ureltern die große Zahl der Nachkommen, über deren Schicksal sie durch ihren Ungehorsam zu verfügen im Begriff waren, voraussehen mußten (!). Immer noch soll dieser Abfall des ganzen Geschlechts zuerst durch Imputation der Sünde des Stammvaters, in welchem Alle sündigten (Röm. 5, 12), und dann erst aus der natürlichen Vererbung der bösen Lust erklärt werden[1]). Immer noch muß die christologische Theorie sich durch alle idiomatischen Propositionen und alle Klassen der Idiomenlehre mit antiker Correctheit hindurchbewegen, nicht minder die Ständelehre, in welcher der Verfasser sich für die Kenosis der menschlichen Natur entscheidet[2]). Daß in der Entwickelung des Heilsweges alle pietistischen Spuren ausgemerzt werden, braucht keiner Erwähnung. Eher mag darin etwas Eigenthümliches liegen, daß Carpzov zwischen Verdienst Christi und Genugthuung bestimmt unterscheidet, indem er die letztere nur auf Gott zurück, jenes aber auf den Menschen bezieht und ihm einen viel weiteren Umfang zuerkennt, — und ebenso daß er zu den beiden gewöhnlich aufgezählten Stücken der Rechtfertigung, nämlich Zurechnung des Verdienstes Christi und Erlaß der eigenen Schuld, noch ein drittes Moment als Wiederherstellung der verlorenen Seligkeit hinzufügt. — In dieser Weise geht es fort bis zu der ziemlich kraß beschriebenen Auferstehung des Fleisches[3]). Bei solcher Schroffheit ist diese Dogmatik natürlich von künstlichen Vermittelungen frei; sie ver-

---

[1]) Eine gute Bemerkung findet sich p. 279 über die Untrennbarkeit der originalen und actuellen Sünde. Non autem separari hae duae formae peccati, sed tantum distingui debent. Siquidem malum originale ut non otiosa sed negotiosa maxime res est, ita in eodem semper peccata cuncta actualia continentur.

[2]) Ibid. p. 374. Die Erniedrigung Christi ist weder Abwesenheit der göttlichen Natur noch Simulation und geheime Verhüllung der göttlichen Idiome, sondern abstinentia temporaria ab usu continuato ac perpetuo majestatis divinae, quae humanae naturae Christi erat data.

[3]) Liber doctrin. p. 641: Caro eadem, etsi non iisdem ac singulis particulis (ad hoc enim Paulus respondit), certe eadem copia particularum, quam habuerunt.

theidigt die alte Rechtmäßigkeit des überlieferten Lehrbegriffs, welchem der christliche Name dergestalt zugehört, daß er einem entgegengesetzten Standpunkt nothwendig abgesprochen werden muß [1]). Indessen wird diese Folgerung nicht in verletzender Weise gezogen, sondern der Zweck des Lehrbuchs ist erreicht in dem Nachweis eines noch immer vorhandenen dogmatischen Rechtsbestandes.

Nicht anders können wir über Christoph Friedrich Sartorius, Kanzler zu Tübingen, urtheilen, der als Anhänger der überlieferten Definitionstheologie sich nur durch seine veränderte polemische Stellung von dem alten symbolgerechten Standpunkt unterscheidet; der nachher zu besprechenden Tübinger Schule gehörte er nicht an. Sein Compendium war wie die schon besprochenen von Carpzov und Walch durch das Teller'sche Lehrbuch veranlaßt; doch verfuhr er nicht gründlich, seine Polemik beschränkte sich auf einzelne Bemerkungen, z. B. daß der Rationalismus ähnlich wie die Socinianer an die Stelle einer aus dem göttlichen Geist zu schöpfenden Erleuchtung eine durchaus menschliche und natürliche Kenntniß und Wissenschaft setze. Ließe sich eine protestantische Dogmatik mit so wenigen allgemeinen Behauptungen, wie sie in den Prolegomenen des Compendiums von Sartorius [2]) vorangestellt werden, schon hinreichend begründen: dann hätte sie keine Schwierigkeiten. Es wird hier nur gesagt, daß die natürliche Religion wahr aber ungenügend sei. Offenbarung ist Eröffnung von Lehren, welche auf das ewige Heil des Menschen Bezug haben (doctrinarum revelatarum complexus), und sie ist von der Patriarchenzeit an immer dieselbe gewesen. Sie muß nothwendig Mysterien enthalten, weil sie sonst ihren göttlichen Ursprung nicht beweisen könnte, woraus denn folgt, daß sie lediglich aus ihren Urkunden und Quellen erlernt werden muß. Die Vernunft ist nicht einmal die Auslegerin der biblischen Lehren, da sie wohl die Worte, nicht aber die weit über ihren Gesichtskreis hinausgehenden Sachen zu verstehen vermag, geschweige

[1]) In den schon erwähnten „Aufhellungen" heißt es von dem Liber doctrinalis: „Den symbolischen Büchern getreu und den vorhergehenden Compendien gemäß. In demselben sind auch einige Lichtfunken." S. Heinrich, a. a. O. S. 432.

[2]) Sartorius, Compendium theol. dogmaticae, Stutg. 1782.

denn Richterin des Geoffenbarten; denn von vorn herein und aus philosophischen Gründen kann Niemand ermessen, was Gott über das Heil des Sünders habe verfügen und eröffnen müssen [1]). Diese Sätze sind vollkommen richtig, so lange die Offenbarung als eine lehrhaft abgeschlossene und von allen menschlich-historischen Anhängen trennbare Größe anerkannt wird; allein sie enthalten keinen Beweis, daß sie dies sein müsse, noch weniger, daß und wie weit sie es wirklich sei. Damit daß der Vernunft jedes Prüfungsrecht abgesprochen wird, ist die Thatsache noch nicht entkräftet, daß dieselbe ihren Untersuchungen auf dem biblischen Gebiet doch schon einige sichere Resultate verdankte; folglich konnte jene ganz allgemein gehaltene Verweigerung kritischer Befugnisse einer Theologie nichts mehr nutzen, welche den gefährlichen Bann bereits überschritten hatte. Auch im Uebrigen hatte ein Lehrbuch wie dieses wenig Bedeutung mehr, weil es in keiner Hinsicht einen förderlichen Weg einschlägt, sondern nur fortfährt, mit der alten Schärfe zu definiren, was Schöpfung, Trinität, was Wunder in erster und zweiter Ordnung [2]) seien, oder zu behaupten, daß das göttliche Ebenbild als anerschaffene eminente Weisheit und Gerechtigkeit zu deuten sei. Die Bibelstellen, nach welchen die Erbsünde als geistige und moralische Corruption die ganze Natur des Menschen durchdrungen haben soll (Röm. 5, 12—19., 3, 10—12., 7, 7ff., Eph. 2, 1., 2, 3, Joh. 3, 6, Ps. 51, 7, 1 Joh. 1, 8 ff., Matth. 15, 19), bleiben unerwogen und ungesichtet. Es kann auffallen, daß Sartorius die Lehre von der Satisfaction für den Mittelpunkt und die Grundlage des Christenthums erklärt, auf welcher die ganze Wirksamkeit der biblischen Religion beruhe [3]).

---

[1]) Comp. p. 15. Quia nemo potest a priori et ex principiis philosophicis determinare, quid Deus de salute peccatoris constituere, quid revelare de ea debuerit.

[2]) Ibid. p. 127. Quando aliquid a Deo fit, quod natura nunquam facere potest, dicitur miraculum primi ordinis. Miraculum secundi ordinis est effectus, qui hoc modo et sub his circumstantiis nonnisi a Deo per operationem supernaturalem extraordinariam fieri potest.

[3]) Sartor. l. c. p. 249. Haec de satisfactione Christi doctrina centrum et fundamentum Christianismi est, quo tota praxis verae in scripturis revelatae religionis nititur.

denn streng genommen ist dies mehr scholastisch als protestantisch gedacht, und selbst der ältere Protestantismus hatte in der Regel der Genugthuung nicht für sich allein, sondern erst in Verbindung mit der Rechtfertigung, welche das Verdienst Christi den Gläubigen aneignet, diese centrale Stellung beigelegt. Sollte es nun dabei sein Bewenden haben, daß die Versöhnung Gottes mit sich selber durch den Tod Christi nach wie vor aus Gründen objectiver Nothwendigkeit construirt und demonstrirt werden müßte: dann wäre sie allerdings die höchste und größte Lehre, dann aber würde gerade der Protestantismus derselben nicht vollkommen gerecht geworden sein, da er ihr von Anfang an eine Wendung in's Subjective gegeben hat. Nur hier und da kommt Sartorius über diese steife Haltung hinaus. Er handelt nachdrücklicher von den guten Werken, er räumt ein, daß der Dekalog ungeachtet seiner moralischen Verbindlichkeit doch eine specielle Beziehung zum israelitischen Volke in sich trage, und setzt mit Geschicklichkeit auseinander, daß Gesetz und Evangelium, obwohl ihrer Form nach gänzlich verschieden, doch praktisch auf's Engste verbunden werden müssen.

Werke wie die von Carpzov und Sartorius zogen sich von den Studien ihrer Gegner viel zu spröde zurück, um eine nachhaltige Wirkung zu üben. Sie haben nur das allgemeine Recht der Stabilität und der Reaction, wenn sie sich einem übereilten Fortschritt entgegenwirft, in's Innere der Bewegung bringen sie nicht. Das noch nicht erloschene Interesse an der alten Dogmatik gab sich jedoch noch auf andere Weise zu erkennen. Wie weit lagen nicht die Zeiten eines König und Hollaz zurück! Und doch wurde die Theologia positiva des Ersteren zu Wittenberg 1755[1]) und das Examen des Letzteren 1763 (ed. Rom. Teller) neu herausgegeben. Gerhard's ausführliche Loci theologici wurden durch die Cotta'sche Bearbeitung (Tub. 1762—81) den neueren gelehrten Forderungen angepaßt und blieben noch lange eines der brauchbarsten Repertorien;

[1]) Hierher gehört auch Sciagraphia seu tabellae synopticae theologiae dogmaticae maximam partem ad ordinem compendii Koenigiani et Baieriani redactae per M. Ge. Em. Hebenstreit, Lips. 1769.

mehrere andere dogmatische Schriften von Mosheim, J. G. Neumann, Burg, P. Hebenstreit gingen aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts durch neue Ausgaben in die zweite über.

IV. Vermittelnde Darstellung neukirchlicher Dogmatiker.

Danov und Döderlein.

Von nun an rücken wir einen Schritt vorwärts. In Heilmann's und Walch's Schriften war eine bessernde Hand bemerkbar, dieses Streben mußte erstarken und den ganzen Charakter der dogmatischen Darstellung alteriren. Mit Döderlein tritt die Universität Jena auf den Schauplatz, welche die Stellung, die ihr einst der alte Musäus gegeben, auch jetzt nicht verleugnete; mit Besonnenheit und Bewahrung eines kirchlichen Interesse's schloß sie sich dem Läuterungstriebe an. Aber es war sehr schwierig, ohne Bruch mit der dogmatischen Vergangenheit zeitgemäße Veränderungen vorzunehmen, und indem wir jetzt Danov und Döderlein neben einander stellen, soll der große Unterschied zwischen einem verunglückten und einem bedeutenden und mühelohnenden Versuch anschaulich werden.

Ernst Jakob Danovius wirkte seit 1768 als Honorarprofessor und nachher als Köcher's Nachfolger auf der dortigen Universität und bezeichnet innerhalb derselben das erste deutliche Symptom einer veränderten theologischen Denkweise. Aber in ihm ringt das Neue noch vergeblich mit dem Alten und bricht nur an wenigen Stellen durch. Seine lebhafte Gemüthsart trieb ihn vorwärts, Pietät und Schonung der dort noch herrschenden Grundsätze hielten ihn zurück; er verehrte Heilmann und wollte doch auf Semler nichts kommen lassen, und um unter diesen verschiedenen Neigungen festen Fuß zu fassen, fehlte es ihm an Selbständigkeit. Seine durch Mißhelligkeiten gestörte academische Wirksamkeit und sein freiwilliger Tod (18. März 1782) in Folge eines Anfalls von tiefer Melancholie haben seinem Namen eine traurige Erinnerung angeheftet. — Das in schwierigem und ungelenkem Latein abgefaßte

Lehrbuch[1]) Danov's will den überlieferten kirchlichen Lehrbegriff der Substanz nach wiedergeben, ja sogar manche scholastische Ausdrucksweisen und Unterscheidungen nicht fahren lassen, aber moderne kritische Bedenken durchkreuzen dieses Vorhaben. Der Verfasser stützt sich hauptsächlich auf Heilmann und nimmt Vieles unverändert von ihm auf, doch mit dem Vorbehalt, Einiges paullo aliter erklären zu wollen. Die Grundzüge der Offenbarung, das supranaturalistische Princip, die Anerkennung einer nothwendigen Beihülfe von Seiten der Philosophie[2]) bleiben unverändert. Aber auch die Theologie selber soll sich noch nach jenem altmodischen Schema gliedern als urbildliche und abbildliche, als Theologie der menschlichen Natur Christi, der Engel und der Menschen, als paradiesische und gegenwärtige[3]); dergleichen Wunderlichkeiten, die der Dogmatiker wiederholt, hätten in dem Zeitpunkt von 1772 nachgerade abgestreift sein sollen. Auch die Theorie der Inspiration behält ihr steifes Gewand und entwickelt sich nach den gewöhnlichen Uebergängen von der fides humana zur divina. Alles was die Schriften des Neuen Testaments enthalten, ist unter Leitung des göttlichen Geistes (divino spiritu auctores agente) schriftlich niedergelegt, so daß dieser Geist bei der Abfassung theils Neues einzuflößen, theils die Aufzeichnung des schon Bekannten und menschlich Erfahrenen zu überwachen hatte. Alles aber mit Schonung eines ungezwungenen menschlichen Verhaltens, denn dieses wird ausdrücklich gewahrt; auch soll sich die Inspiration eigentlich nur auf den religiösen Ge-

[1]) Danovii Theologiae dogmaticae institutio, I. II. Jen. 1772. 76.

[2]) Einigemal bestreitet er treffend die Wolfische Theorie. Es wird sich, sagt er § 30. p. 58, nicht beweisen lassen, daß die biblischen Wunder lediglich Dinge betreffen, die sich auf natürlichem Wege nicht hätten in Ausführung bringen lassen. „Est vero hoc quod ais, illi doctrinae de parsimonia miraculorum adversum?" Audio, est omnino, non diffiteor; sed quis vir bonus ferat, hominum de miraculis ἄτερ γραφῶν philosophantium theoriis subjugari eos, qui ex ipsis scripturis sacris quid rei subsit, didicere? Et hic nimirum video, aliquid libero divino arbitrio tribuendum esse, de quo Ernestius tam egregie commentatus est, ut dubium sit, philosophatum eum felicius debeamus dicere, ac convenientius scripsisse divinis literis singula quaeque.

[3]) Theol. dogm. § 2, obwohl mit dem Zusatz: etsi haec divisio perparum utilitatis adferre videtur.

halt erstrecken, und zuletzt werden Fragen aufgeworfen: ob es Grade der Theopneustie gebe, ob auch die Privatangelegenheiten des Philemonbriefes inspirirt sein können, ob und wie der Hader zwischen Paulus und Petrus sich mit ihrer theopneustischen Erleuchtung vertrage u. dgl. Wer zu solchen Fragen gelangt, darf die Apostel nicht mehr „Ammanuensen und Notare" des h. Geistes nennen, er nöthigt sich zu Abzügen, die zu der Anlage der Theorie nicht stimmen wollen [1]). Bei der Schöpfung wird der Antheil des Sohnes verworfen, das göttliche Ebenbild einfach in die Vernunft gesetzt. Die Lehre von der Trinität und Person Christi behauptet sich in ihrem kunstvollen Körper sogar mit Einschluß der Idiomentheorie, weil diese für die Erklärung des Abendmahls wichtig und unentbehrlich sei; was es aber heißen solle, daß die Eigenheiten der göttlichen Natur auch der menschlichen zu Theil werden, und was eigentlich dabei zu denken sei, gesteht er einfach nicht zu wissen und durch die üblichen Erläuterungen nicht erläutert zu finden, — das Geständniß einer Unbefriedigung, die sich nicht entschließen kann, mit dem Gegebenen zu brechen [2]). Von Ernesti's und Töllner's Neuerungen will Danov keinen Gebrauch machen und begnügt sich lieber mit einer kalten Relation. Erst in der Soteriologie regt sich wieder der eigene Geist des Schriftstellers. Der Glaube ist ihm nicht ein Act der Aneignung des Verdienstes Christi, sondern er umfaßt die ganze von der Ueberzeugung der Wahrheit des Evangeliums und des in ihm dargebotenen Heils ausgehende Umänderung des Menschen und somit den Proceß, der zur Heilung führt und in welchem auch Bekehrung und Wiedergeburt ihre Stelle finden. Die Bekehrung selber kann nur schrittweise, nicht plötzlich vor sich gehen. Wie aber nach biblischem Sprachgebrauch die Gläubigen zugleich Gerechte und Erwählte sind: so kann die Rechtfertigung nicht sachlich von der Erwählung unterschieden werden. Beide enthalten Gewährung derselben Gnadengüter, in beiden wird sie an dieselbe Bedingung des ausdauernden Glaubens geknüpft. Das Resultat geht also dahin: Justification und Prädestination, — die letztere als bedingte und ge-

[1]) Theol. dogm. § 24—31.

[2]) Ibid. II, § 213. p. 389.

ordnete gedacht, — sind Synonyma und unterscheiden sich nur durch den Grad ihrer Bestimmtheit. Der Glaube also, wenn er bis zum Ende ausharrt, rechtfertigt zugleich, und diese Rechtfertigung ist ewig und unveränderlich. Niemand kann dieser von Gott erlangten Wohlthat verlustig gehen; dagegen werden Viele, die schon einmal gläubig waren, nicht gerechtfertigt, weil Gott voraussah, daß sie nicht bis zum Ende im Glauben beharren würden, worüber also in diesem Leben nur eine hypothetische Gewißheit möglich ist [1]). Mit dieser Wendung war die Lutherische Form der Heilsaneignung aufgegeben, und Danov verfiel der Anklage eines gefährlichen Irrthums. Offenbar hat dieser Dogmatiker zu viel verändert, um den Schutz des alten Systems zu genießen, zu wenig, um ein neues anzubahnen; daher meinte der Kirchen- und Ketzeralmanach von 1787, „er trage einen Oberrock wie die regulirten Theologen, darunter aber stecke eine Uniform vom Freikorps" [2]). — Weit besser wußte der andere etwas jüngere Jenenser sich und seine Aufgabe zu fassen.

Johann Christoph Döderlein [3]) war aus Altorf nach Jena gekommen, wo er als angesehener und zugleich praktisch thätiger Lehrer

---

[1]) Danov. II, § 334. Itaque sola finalis fides, non etiam temporaria, hominem justificat, et justificatio ipsa aeterna est immutabilisque, nec perdit justificationis beneficium semel a Deo impetratum homo aliquis, multi autem jam vere credentes non sunt tamen justificati, quia praevidit Deus, eos non perstituros in fide esse ad ultimum usque vitae actum, neque certitudo justificationis nisi hypothetica in hujus vitae cursu alicui homini data est.

[2]) Frank, Die Theologie Jena's S. 86—88. Der Ketzeralmanach fügt weiter hinzu: „D. hat der Welt zur Genüge gezeigt, daß ihm der Morgenstern aufgegangen war, durfte ihn aber nicht sehen lassen. Er soll sich auch zuletzt ganz darauf eingerichtet haben, den alten Schlendrian fortzubeten, um Ruhe zu behalten". In den „Aufhellungen" S. 303 wird gesagt: „In der Seele eines D. dämmerte nur die theologische Aufklärung."

[3]) Geb. 1745 zu Windsheim in Franken, studirte zu Altorf, wurde 1772 Professor daselbst und ging 1782 nach Jena, wo er schon 1792 gestorben ist. Außer seinem Hauptwerk lieferte er Curae exegeticae et criticae und mehreres Exegetische. Die biographischen und literarischen Notizen aus Schlichtegroll's Nekrolog, Ersch und Gruber, Hänlein's und Ammon's Journal, siehe in Herzog's Encykl. Dazu die Bemerkungen von Frank, Die Theologie Jena's, S. 89.

das letzte Decennium seines Lebens — er starb 1792 — zubrachte. An seinem Namen haftet die Erinnerung eines Lehrbuchs [1]), das längst nicht mehr gelesen wird, aber in der literar-historischen Folge ein wichtiges Glied bildet. Es führt uns einen bedeutenden Schritt weiter. Jede Zeit des Umschwungs braucht Persönlichkeiten, welche den vorhandenen Gegensatz mehr als einen Uebergang empfinden, als solchen aber zu leiten und zu beherrschen unternehmen. Denken wir uns etwa drei bis vier Werke von demselben Charakter an einander hängend: so würden wir mit ihnen die ganze Kluft zwischen der alten Orthodoxie und dem Rationalismus ausfüllen können, und an welcher Stelle die scheidende Grenze liegt, würde kaum bemerkbar sein, weil eben der Moderantismus diese nicht in ihrer ganzen Schärfe aufdecken will. Döderlein ist ein Anhänger des festina lente, des bedachtsamen Fortschritts, der ohne tumultuarische Eingriffe doch den Bedürfnissen der Zeit Rechnung tragen und auf ihre Bestrebungen eingehen will. Die Berechtigung dazu giebt ihm in zahlreichen Beispielen die Vergleichung der Kirchengeschichte. So gut ein Origenes, Augustin und Johann von Damascus, ein Chemnitz, Musäus und Baumgarten durch Methode und Inhalt ihrer Glaubensdarstellungen sich weit von einander entfernten, ebenso gut darf und soll auch der neuere Dogmatiker die Berichtigungen, welche das biblische und historische Studium darbietet, ungescheut benutzen [2]). Vergeblich sind die Klagen über neologische Bücher; soll die Jugend vor den Gefahren der Häresie bewahrt bleiben: so muß sie in zeitgemäßer Weise und durch wohlüberlegte Urtheile über die streitigen Lehrfragen aufgeklärt werden. Schon aus der fließenden aber weitschweifigen Latinität lernt man den Verfasser kennen als ein feines und durchgebildetes Talent, nicht als einen markigen Geist. Der

[1]) Institutio theologi christiani — nostris temporibus accommodata, Norimb. et Alt. 1780. ed. 4 1788. ed. 6 cur. Junge, ibid. 1797.

[2]) Praef. ed. prim. Multa excutiunt priores, quae a posterioribus ne attinguntur quidem; rursus hi plurima adferunt priscis inaudita vel levi et confusanea tractatione proposita. — Atque juventutem, quae et novitatis studiosa est et facilius decipitur, contra haereseos pericula satis praemunitum iri sperem, si accommodate ad temporis rationes veritatem ipsam tenere doceatur.

studirenden Jugend mag er mit seinem stofflich so reich ausgestatteten und mit so gründlichem Nachdenken gearbeiteten Handbuch einen bedeutenden Nutzen geleistet haben. Nach Anleitung dieses Werkes tritt der Leser in ein betrachtendes Verhältniß zu seinem Gegenstande, er wird in der bisherigen Anlage der Glaubenslehre festgehalten, soll aber mit dieser eine vielfach veränderte Auffassung des Inhalts verbinden lernen; die alte Lehre wird seinem Glauben nicht mehr aufgenöthigt, aber er soll sie im Auge behalten, damit die Continuität des kirchlichen Lebens nicht verloren gehe. Daher die eingeschalteten literarischen Uebersichten und dogmenhistorischen Excurse, welche demjenigen, was die Zeit nicht mehr vollständig gelten läßt, ein gesichertes historisches Dasein geben sollen. In dem äußerlichen Zuschnitt und der Abfolge der Artikel wird man wenig Veränderung wahrnehmen, die Schläuche sind alt, der Wein neu wenn nicht Verdünnung des alten. Das beweist die ganze vorangestellte apologetische Darstellung der christlichen Religion und ihrer Quellen, die Benutzung der Wunder und Weissagungen, die Erklärung der Inspiration. Denn die letztere soll nur darauf hinauslaufen, daß die biblischen Verfasser weder bei ihren mündlichen noch schriftlichen Unterweisungen ohne göttlichen Beistand zu Werke gegangen sind; die Beweiskraft, die man dem Zeugniß des h. Geistes beizulegen pflegt, bezieht sich vielmehr auf die göttliche Wahrheit der christlichen Religion überhaupt, nicht auf die Abfassung der biblischen Bücher im Besonderen[1]). Wie Döderlein den Begriff der Fundamentalartikel festhält, deren Zahl und Fassung aber soweit reducirt, daß die Trinität in ihre Bestandtheile aufgelöst, die Genugthuung und Rechtfertigung nicht ausdrücklich aufgenommen wird[2]):

---

[1]) Institutio I, p. 16. 77. edit. 4.

[2]) Die I, p. 51 aufgezählten articuli primarii et fundamentales lauten:

1. Deus est unus, omnium rerum autor et rector summus.
2. Jesus est Messias seu dominus omnium, filius Dei.
3. Jesus morti traditus in vitam rediit.
4. Ei debetur omnis spes immunitatis a poenis futuris.
5. Datur spiritus Sanctus.
6. Legis Mosaicae observatio non est necessaria.
7. Mortui resurgent.

so finden wir meist dieselben Kategorieen mit verändertem Inhalt bei ihm wieder. Das Fundamentale wird, um fundamental sein zu können, aus den dogmatischen Bestimmungen herausgezogen und in ein Material des Glaubens verwandelt. Die Vernunft, heißt es, dient bei richtiger Anwendung zur Auffindung, Erläuterung und Vertheidigung der religiösen Wahrheiten, gemißbraucht wird sie, wenn sie auch das Geheimnißvolle eigenmächtig enträthseln will. Das hatten alle Vorgänger auch gesagt, es gewinnt aber einen andern Sinn, wenn das Geheimnißvolle beträchtlich verringert wird.

Im Einzelnen liefert Döderlein eine ausführliche Gotteslehre, welche die Trinität allmählich zu überschwellen beginnt. Die Eigenschaften Gottes entwickelt er nicht ohne Scharfsinn und Geist, indem er als absolute, immanente oder natürliche Attribute die Lebendigkeit (vita) und Geistigkeit (spiritualitas) voranstellt. Die erstere hat ihre Affectionen in der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, die andere erhebt sofort über die Schranken der Materie. Doch muß diese Geistigkeit als unendlich thätige gedacht und nach der Analogie des Menschengeistes zerlegt werden; sie erweist sich daher in der Richtung des Wissens als Allwissenheit nach Umfang und Form, in der Richtung der zweckvollen Intelligenz als Weisheit, in der des Wollens als Freiheit, Festigkeit und Allmacht. Als moralische Eigenschaften folgen hierauf Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte. Die Stellung, welche in dieser Reihenfolge die Allmacht erhält, kann bestritten werden; im Uebrigen erscheint die Deduction aus dem obersten Begriff des Lebens und des Geistes philosophischer und correcter als das ältere Schema, und der Verfasser weiß auch anzugeben, wo einzelne Eigenschaften schon in einander liegen und daß z. B. in der Allgegenwart nichts Neues hinzutritt, was nicht schon in der Allmacht und Allwissenheit enthalten wäre[1]). In einigen Punkten, besonders in der Anwendung jener absoluten Geistigkeit und Lebendigkeit auf das göttliche Wissen und Thun, hat diese Bearbeitung der Eigenschaftslehre Aehnlichkeit mit der späteren von

8. Conditio beneficiorum Christi obtinendorum est aversio a peccatis.

9. Baptismi ritu initiandi sunt Christiani.

[1]) Institut. I, § 79—99.

Schleiermacher. Die Trinität wird ihrem einfachen Sinne nach als Mysterium anerkannt, aber wir sollen uns eben nur remotis formularum impedimentis vel systematis alicujus finitionibus über das biblisch Nothwendige verständigen; die Lehre selber kann weder ihrer Natur nach einstimmig ausfallen, noch ist sie aus der gemeinsamen Ueberzeugung der ersten Jahrhunderte hervorgegangen. Wenn also Döderlein nicht wagt, das trinitarische Dogma als religiös nothwendig zu sanctioniren: so wagt er es auch nicht, den Teufel und die Dämonen, obgleich deren Idee der Vernunft etwas anstößig sei, zu leugnen, denn das Wagniß scheut er nach beiden Seiten [1]).

Die bedeutendste Concession an den Zeitgeist und die Fortschritte dogmatischer Reflexion besteht in der Anschauung des Verhältnisses zwischen dem ursprünglichen und dem abnormen Zustande der Menschheit, aus welchem sie durch die Wirkungen der Erlösung errettet werden soll. Das System war schon lange nicht mehr stark genug, um den absoluten Gegensatz der anerschaffenen Gerechtigkeit und des Falles zu tragen, und da auch die h. Schrift ihn nicht rechtfertigt: so mußte selbst die conservative Richtung nachgeben. Der erste Mensch steigt von seiner idealistischen Höhe herab und tritt dem Empirischen und psychologisch Denkbaren näher. Die dem Adam anerschaffene Vernunft ging zwar über den kindlichen Standpunkt hinaus, war aber doch weder über den Irrthum erhaben, noch überhaupt vollständig entwickelt, also als reines und innerlich ungehemmtes Vermögen angewiesen auf das Wachsthum der Erkenntniß. Sein Wille aber als fleckenlose Reinheit der Gesinnung besaß noch nicht die sittliche Stärke und Würde, welche erst durch Uebung erworben wird. Döderlein beschreibt also eigentlich einen Stand der Unschuld, er denkt die Natur in voller Ausstattung ihrer Kräfte,

[1]) Ibid. I, § 100. 101. § 117. Verum ratam quandam hujus doctrinae hypothesin debere omnes tenere ac quicquid praeter Nicaenum ac Athanasianum systema creditur, id cum periculo ac detrimento salutis aeternae statui, equidem non ausim defendere. Nec enim rei ipsius natura, quia arcana est et interpretatione nititur, patitur ut omnes in unam sententiam consentiant, nec antiquitas Christiana hanc fidei trinitatis necessitatem agnovit, neo a symboli Athanasiani decreto salutem hominum pendere existimem.

hat aber keine Mittel mehr, sie dem actuell Sittlichen und der intellectuellen Bildung gleichzustellen, auch die Annahme der Ursprache geht schon in die der Sprachfähigkeit über[1]). Dem entsprechend verändert sich nun auch das Gegenbild. Die Erklärung des Sündenfalles war bei einer Alternative angelangt, die später in ähnlichen Dingen vielfach wiederkehren sollte. Die biblische Erzählung gehörte zu denen, welche das kritische Verständniß mancher andern biblischen Elemente eröffnen und vermitteln sollte; denn allmählich mußte doch die Einsicht durchdringen, daß die h. Schrift auch innere und streng genommen gar nicht darstellbare Vorgänge historisch eingekleidet hat, um sie der religiösen Anschauung lebendig und wirksam vorzuhalten, und daß sie in dieser Beziehung an einer nothwendigen Eigenschaft aller ältesten Menschengeschichte in der edelsten Weise Theil nimmt. Die alte Theologie hatte in solchen Fällen mit dem Buchstaben auch den dogmatisch potenzirten Sinn auf das Engste verkettet; jetzt aber drohten diese Theile auseinander zu fallen, indem Einige dem ideellen Gesichtspunkt, Andere dem empirischen einen höheren Werth beilegten, sei es auch auf die Gefahr, einen entseelten Leib in der Hand zu behalten. Die Geschichte des Sündenfalls war bereits mit Hypothesen überhäuft; Bahrdt machte aus ihr eine Parabel, Rosenmüller die Deutung eines hieroglyphischen Gemäldes, Eichhorn einen historischen Mythus mit factischer Grundlage, Jerusalem ein Lehrgedicht, Kant die bildliche Beschreibung des Sieges der Vernunft über den Instinct; Teller fand darin einen ältesten Versuch der Theodicee, von anderen Ver-

---

[1]) Ibid. I, § 155 sqq. Non sane videtur alienum, nobis multo etiam majores rerum humanarum notitias quam Adamo tribuere. Ille facultatibus eminuit, nos usu et experientia, ille viribus vicit, nos aetate. — Perfecta virtus sine exercitiis ac fere sine praestructis notitiis habitualis in ipsa hominum infantia contra naturam quaeritur. — Damals kämpfte die mystische Ansicht vom Ursprunge der Sprache mit der empirischen, welche dieselbe zu einem menschlichen Kunstgebilde macht. Die letztere von Herder ausgeführte mußte siegen, aber auch sie ist nur die Vorstufe zu der höheren, welche die jetzige Wissenschaft als gesichertes Besitzthum betrachten darf. Vgl. L. Lange's Festrede: die Bedeutung der Gegensätze in den Ansichten über die Sprache, Gießen 1865.

muthungen zu schweigen, welche öfters von dem Material der Erzählung irgend Etwas auf die ideelle Seite hinüberziehen. Solche hingegen, die, wie unser Dogmatiker, lieber bei der Außenseite des Berichts stehen blieben, waren doch meist genöthigt, deren Buchstaben preiszugeben. Döderlein[1]) genehmigt den von Michaelis eingeführten Giftbaum, dessen Genuß eine schädliche Unruhe und Unregelmäßigkeit des Nerven- und Blutlebens zur Folge gehabt haben soll; er fragt nicht, ob diese Vorstellung nicht die sittliche Natur des ersten Ungehorsams aufhebe, noch auch warum der Schöpfer einen so tödtlich ansteckenden Köder vor die Augen der ersten Menschen gehängt habe. Die Schlange aber spricht nicht mehr, sondern genießt nur selber von der Frucht und verleitet durch ihren Anblick die Eva, das Gleiche zu thun. Möge uns dieses Beispiel lehren, wie sehr die Kritik umhertappte, und welche Schwierigkeit ihr durch das unvermeidliche Schwanken zwischen der empirischen und idealistischen Auffassung bereitet wurde. In unserem Falle kommt das dogmatische Resultat den Wünschen des Schriftstellers entgegen. Denn hiernach erscheint der natürliche Mensch nur indirect als verderbt, er trägt nur den Keim der Sünde und des Todes in sich und erst der Zutritt eigener Sünden führt ihn zur Verdammniß[2]). Der ursprüngliche Mensch also und der gefallene rücken einander näher.

Im Folgenden bemerken wir häufig, daß Döderlein den biblischen Grundlagen eine selbständige Aufmerksamkeit schenkt, statt sie sofort mit der kirchlichen Formel zu vermischen. Daher führt er die Christologie zwar bis zur persönlichen Einigung der beiden Naturen, ist aber geneigt, alle weiteren Consequenzen als untaugliche subtilitas philosophantium aufzuopfern. Ebenso untersucht er die Bedeutung des Opfers um nachzuweisen, daß Christus in der Aehnlichkeit eines Opfers gestorben sei, aber nur in der Aehnlichkeit. Was Christus erlitt, war die Strafe des Uebelthäters, aber indem

---

[1]) Instit. II, § 178. Vgl. Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens. 2. Aufl. II, S. 48 ff.

[2]) Ibid. Incipit igitur vitiositas a corpore et sensibus, quorum instrumenta facilius moventur, unde vis concitatior, quae rationem praeponderat, existit.

er sie als ein schlechthin Heiliger und Unverschuldeter in reinem Gehorsam auf sich nahm, wurde sie dem menschlichen Rechtszusammenhang entzogen und unter den höchsten Beweggrund der Gnade gestellt. An sich also war der Tod Christi kein stellvertretender, sondern es verband sich nur mit ihm die göttliche Erklärung, daß Gott, wie er nach der einen Seite das Unverschuldete verhängt habe, so auch nach der andern das Unverdiente thun und um der Tugend des Einen willen allen Uebrigen mit väterlicher Huld und Gnade entgegenkommen wolle[1]). Unstreitig schon eine moderne Erklärung, die zugleich auf ältere Versuche der Arminianer und des Grotius zurückweist. In der Lehre von der Buße und dem Glauben fühlt man recht, wie weit die Zeit zurücklag, wo der Glaube lediglich als rechtfertigende Aneignung des Verdienstes Christi gedacht wurde. Schon der Pietismus hatte sich damit nicht vertragen wollen. Dieses Ergreifen der Gnade bezeichnet jetzt nur den ersten anfängerischen Act der Hingebung, nicht den ganzen Glauben; dieser muß sich zu einem dauernden Gemüths- und Geistesstand (habitus fidei) erweitern, er kann ohne persönlich-sittliche Productivität nicht bestehen, er ist noch nicht wahrhaft vorhanden, wenn er nicht die ihm anvertraute Seligkeit auch wirklich bewahrt und in guten Werken bethätigt[2]). Der Glaube also hat ein Leben und muß in gewissen Stadien zur Kraft und That werden; damit wird es um so besser übereinstimmen, wenn auch auf der objectiven Seite die Formen und Fortschritte des Gnadenbeistandes unterschieden werden. Döderlein nimmt deren drei an, welche der subjectiven Bewegung, also dem Erkennen, dem Ergreifen und Bewahren oder Festhalten des Heils entsprechen sollen. Er entwickelt auf diese Weise einen dreitheiligen Cyklus der Heilsordnung (vocatio et illuminatio,

[1]) Instit. II, § 268. p. 378. Satis sit, doloribus et supplicio toleratis Christum id expertum esse, quod alias solent merito suo peccatores, ac Deum propter unius virtutem, qua se universae voluntati ejus subjecit, declarare, velle se universo generi humano peccatorum veniam concedere, ut solet propter patris merita saepe familiae delictum expiari.

[2]) Ibid. § 322. 325. p. 545 sqq.

regeneratio sive conversio, sanctificatio moralis)[1]. Nur die oberste Sprosse dieser Stufenleiter, die mystische Einigung, wird von ihm wie von Andern abgebrochen, nachdem schon Ernesti gemeint hatte, daß ein so schwerverständlicher und von den Mystikern gemißbrauchter Ausdruck lieber ganz aus dem Volksunterricht zu verbannen sei. Reinhard und Morus behielten den Namen bei, aber sie versetzen das Mystische nur in die reine Frucht der Religion selber. Der Erstere denkt unter dieser Einigung die Uebereinstimmung mit Gott im Wissen und Handeln, der Andere die Seligkeit frommer Gottesgemeinschaft[2]). Die Frage aber, ob die christliche Wahrheit als die Schöpferin und Leiterin der menschlichen Besserung nur durch eine unmittelbare Thätigkeit Gottes dem Menschen bekannt werden und ihre Macht in ihm ausüben könne, ist nach Döderlein zu verneinen; denn wir haben ihr selber eine solche Kraft der Erleuchtung und Umbildung einwohnend zu denken, daß kein Grund bleibt, warum sich derselben noch eine zweite übernatürliche Wirkungsweise zugesellen müßte.

Aus dem Gesagten erhellt, daß Döderlein's Gedanken und Neigungen weiter reichen als sein System. In der Hauptsache beherrschte ihn noch der ältere doctrinale und theoretische Standpunkt, weshalb er denn auch nur wenige dogmatische Spitzen der Christologie und Gnadenlehre vollständig preisgegeben hat. Aber die überall angebrachten Milderungen, die zahlreichen kritischen Ansätze sowie die einfachere Feststellung des Fundamentalen führten ihn doch bis dicht an den Uebergang zu einer durchgreifenden Kritik, und nur seine Vorsicht und Geschicklichkeit konnten ihn auf jener Mittelstufe der „Neukirchlichen" festhalten, die Keiner besser als er vertritt. Der Eindruck des Ganzen ist zu kühl, zu abgemessen um befriedigend zu sein; aber es ist von großer Bedeutung, daß ein so gründliches dogmatisches Werk in den kirchlichen und wissenschaftlichen Zeitverhältnissen für sich und seine Tendenz eine Rechtfertigung sucht. Alle haben ihrer Zeit gedient, auch die Hutter, Calov

[1]) § 333, wobei richtig bemerkt wird, daß die Berufung biblisch etwas Anderes bedeute als systematisch.

[2]) Vgl. die Stellen in Hase's Hutterus § 116.

und Quenstedt, deren Geist die Kirche in ihrer damaligen Stellung beherrschte; jetzt thut es Einer mit Bewußtsein, indem er seine Darstellung mit dem Titelwort begleitet: nostris temporibus accommodata. So abstract nun diese Kategorie sein mag und so oft sie sich dem Mißbrauch ausgesetzt hat: immer enthält sie die Anerkennung einer bedeutenden Wahrheit, und es hat sich jederzeit gestraft, wenn die Theologie sich über das Vorhandensein jener unzählbaren kleinen Veränderungen des Denkens und Wissens täuschte, die keinen kirchlichen noch häretischen Namen haben und daher zuletzt auf ein allgemeines aber gottgeordnetes Recht und Gesetz der Zeitbewegung zurückweisen.

V. Defensive Stellung der Neukirchlichen. Morus und Reinhard.

Das von Döderlein eingeschlagene Verfahren einer bedachtsamen und mit bescheidener Kritik verbundenen Anschließung an den kirchlichen Lehrbegriff wurde von mehreren Anderen fortgesetzt, sei es nun mehr mit exegetischen Mitteln und um die biblischen Hauptlehren auch im Dogma wiederzufinden, oder sei es im Interesse eines bestimmten religiös-dogmatischen Standpunkts, welcher dann auch auf die h. Schrift zurückgeführt werden soll. Allein dieser Weg der Schonung wurde immer schwieriger, denn je mehr der Rationalismus erstarkte, desto weniger erlaubte er dieser neukirchlichen Theologie, mit ihm gemeinsame Sache zu machen; daher wurde die conservative Aufgabe wieder zu einer polemischen und nöthigte zur Reaction gegen denselben Zeitgeist, welchem Döderlein eben erst mit Freimuth Rechnung getragen hatte.

Diese Wahrnehmung werden wir durch Morus und noch mehr durch Reinhard bestätigt finden; zwischen Beiden steht der Zeit nach Storr, welchen wir einem selbständigen Abschnitt aufbehalten. Samuel Friedrich Nathanael Morus[1]) nahm als

[1]) Geb. 30. Nov. 1736 in Lauban in der Oberlausitz, gest. 11. Nov. 1792. Er habilitirte sich 1761 in der philosophischen Facultät, wurde 1771 Professor der lateinischen und griechischen Sprache und erst nach Ernesti's Tode 1782

treuer und begabter Schüler Ernesti's, welchem er 1782 nach einem vorangegangenen philologischen Lehramt als Professor in der theologischen Facultät folgte, eine ehrwürdige Stellung unter den Leipziger Theologen ein. Die hermeneutischen Grundsätze seines Meisters hatte er vollständig in sich aufgenommen, er verband mit ihnen gelehrte philologische Strenge, frommen und friedfertigen Sinn, nach Außen eine unabhängige Haltung. Man hat ihn den Melanthon des achtzehnten Jahrhunderts genannt, und er ist dieses Ehrennamens würdig. In die systematische Theologie ist er hauptsächlich als Schriftforscher eingetreten, sowie er auch die biblische Wissenschaft durch Specialuntersuchungen förderte[1]). Morus hat es offenbar bedauert, daß die Werke der älteren Theologen von Melanthon bis Spener schon so sehr vernachlässigt würden; er fühlt sich ihnen in Manchem verwandt, nur darin nicht, was sie zur orthodoxen Rechthaberei, zur dogmatischen Subtilität und endlosen Polemik verleitet hatte[2]). Der scholastische Dogmatismus war ihm gänzlich fremd, ja Niemand erkannte wohl damals besser, daß man aus den biblischen Vorstellungen nicht ohne Weiteres in die ähnlich lautenden dogmatischen Begriffe hineinspringen dürfe, sondern zunächst in der biblischen Sprache heimisch werden und durch Unterscheidung des Festen von dem Flüssigen und Mannigfaltigen einen sicheren Boden gewinnen müsse. Es steht nicht zu fürchten, daß das Dogma durch Zurückführung auf einfache Grundbegriffe entleert wird, und wer nur aus Namen wie *χάρις θεοῦ διὰ Χριστοῦ, ἁμαρτία, γνῶσις, πίστις, εὐσέβεια, εἰρήνη, ζωή, σωτηρία* zu schöpfen weiß, der darf auch glauben in der christlichen Religion

theologischer Lehrer. Seine zahlreichen philologischen und theologischen Schriften und die nach seinem Tode edirten Vorlesungen finden sich vollständig in Meusel's Gelehrtenlexicon. Uebrigens s. Mangold bei Herzog. Ueber Morus' Theologie vgl. Manitius, die Gestalt der Dogmatik in der Luth. Kirche seit Morus, Wittenb. 1806, wo Morus, Storr und Reinhard als selbständige Gruppe verbunden werden.

[1]) Mori Dissertt. theol. et philol. Lips. 1787.

[2]) Mori Epitome theol. christ. Lips. 1789. ed. 5 cur. Höpfneri, Lips. 1821. Vgl. die Vorrede p. 18.

zustehen [1]). Von dem Exegeten fordert Morus ein gründliches Eindringen in das Ganze des Schriftsinnes, welcher nicht wortweise sondern durch Beziehung der Wortbedeutungen auf den leitenden Gedanken seinem wahren Gehalte nach verstanden und nach Maaßgabe der inneren Verschiedenheit der Sprachen angeeignet werden muß [2]). Dem Systematiker empfiehlt er den Gebrauch der Vernunft, die ja nicht neue Lehren oder willkürliche Zuthaten ersinnen, sondern das Verwandte und Naheliegende unserer Erkenntniß zuführen soll [3]). Jeder aber hat die christliche Lehre so vorzutragen, daß sie die Probe der Erfahrung aushält, den Geist beruhigt nnd erheitert, den Willen in der rechten Nachfolge des Herrn bestärkt [4]). Nach diesen reinen und gesunden Grundsätzen ist die Epitome gearbeitet, welche eine Summe des Schriftglaubens zu gewinnen und auf die einfacheren Grundzüge des kirchlichen Lehrbegriffs zu übertragen bezweckt. Mit großer Umsicht und Geschicklichkeit zieht sich dieser dogmatische Abriß in die Grenzen des Erreichbaren und mit der neuen Aufklärung noch Verträglichen zurück; in gehaltvoller Kürze, schöner Diction und friedfertiger Gesinnung abgefaßt entsprach das Büchlein einem wirklichen Bedürfniß und hat daher zahlreiche Freunde und bis in dieses Jahrhundert Leser gefunden.

Wenn Morus eine ungewöhnliche exegetische Tüchtigkeit zum dogmatischen Studium mitbrachte: so vereinigten sich in Franz Volkmar Reinhard mancherlei geistige und wissenschaftliche Tugenden, obwohl nur die homiletischen in hervorragender Ausbildung. Ueber Reinhard zu urtheilen ist nach so vielen gründlichen

---

[1]) De notionibus universis in theologia, Dissertt. p. 239. 288. Has notiones universae ita quoque prosunt, ut simplicitatem doctrinae religionis in primis conspicuam reddant. — Quas qui colligit, colligit necessarias religionis partes, sed colligit paucas. Harum etsi non multarum ambitum qui cogitando emetitur, percurrit tamen religionis universae ambitum. His quamquam paucis qui utitur, videt se tamen omni religione uti.

[2]) Ibid. De discrimine sensus et significationis p. 61 sqq.

[3]) Epitome praef. p. 7.

[4]) Mori Dissertt. p. 349. Ostenditur in tradenda religione hoc etiam respiciendum esse, ut eam experiendo cognoscere Christiani possint.

Würdigungen, die in seinen eigenen „Geständnissen" die beste Quelle und Ergänzung finden, nicht mehr schwierig [1]). Er war ein glücklicher technischer Kopf, ein leicht fassendes und leicht arbeitendes Talent, redefertig in beiden Sprachen, von Jugend auf an logische Strenge und Ordnung gewöhnt, auch philosophisch bewandert, verständig und fließend in der Darstellung und bei bedeutender Uebung ganz geschaffen, was er in sich trug, in weiten Kreisen zu verbreiten. Was ihn auszeichnet, ist ein Gleichmaaß der Begabung, nicht einseitige Genialität. Als Student zu Wittenberg war er ein eifriger Crusianer gewesen, nachher suchte er sich durch umfassende Lectüre mit den philosophischen Lehrgebäuden der alten und neuen Welt bekannt zu machen. Jahre lang beschäftigten ihn als Professor zu Wittenberg diese philosophischen und philologischen Studien, ohne ihm Befriedigung zu geben; er verfiel in Zweifel und kam so weit, daß er „in das Gewirre streitender Speculationen verwickelt, gleichsam in der Luft zu schweben glaubte und nicht mehr wußte, wo Grund zu finden sei". Er theilte also ganz die gelehrte rationalistische Bildung und Denkart seiner Zeit und blieb immer fähig, auf sie zu wirken; aber ein schwerer Seelenkampf [2]) stellte ihn auf die Seite des biblischen Offenbarungsglaubens, und fortan standen für ihn zwei Grundsätze unerschütterlich fest, der eine „sich in der Philosophie für nichts zu erklären, was seinem sittlichen Gefühl widersprach, der andere, in der Theologie nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel stritt". Der erste Grundsatz beweist die Reinheit seiner Gesinnungen, der zweite wurde ihm durch die Glaubenskämpfe der Zeit aufgenöthigt und er knüpfte ihn an die gewöhnlichen Parteinamen. Er sagt, „strenger und systematischer Zusammenhang, Einheit der Principien und folgerechtes Denken in

---

[1]) Abgesehen von den ausführlichen Schriften von Pölitz, Böttiger, Döring (s. Palmer in Herzog's Encykl.) ist auszuzeichnen der Abschnitt in Hagenbach's Gesch. d. 18. u. 19. Jahrh. 1, S. 97 ff.

[2]) Reinhard's Geständnisse S. 70. „Diese fürchterliche Gährung in meinem Inneren wurde durch die Streitigkeiten, die um diese Zeit auch in der theologischen Welt immer allgemeiner wurden und sonderlich die dogmatische Theologie nicht bloß zu erschüttern, sondern wirklich umzustoßen drohten, recht eigentlich verwirrend und stieg zuweilen bis zur peinlichsten Unruhe."

der Religion finde nur statt, wenn man sich entweder ganz an die Vernunft oder ganz an die Schrift halte, wirklich consequent sei nur der Rationalist und der Supernaturalist"[1]). Für den Letzteren, also für Reinhard selbst, sei ein bloßer Glaube an Auctorität die Hauptsache, er sei kein Selbstdenker und daher entschlossen, sich in keinen Streit mit einem Buche zu verwickeln, welches einem so großen Theil unseres Geschlechts ein von Gott selbst herrührender Unterricht geworden, dessen göttliche Kraft er so oft an seinem Herzen empfunden und für das sich sein ganzes Gefühl immer entscheidender erklären müsse. Wie abstract werden hier die streitenden Principien einander entgegengesetzt! Man sollte denken, daß wer sich nach einem so schroffen Entweder Oder für den Supranaturalismus entscheidet, aller eigenen Vernunftthätigkeit fortan entsagen muß. Das hat Reinhard nicht gethan, und der Gegensatz, der in sein Leben fällt, war kein schneidender Contrast. Bemerkt er doch selber, daß dasselbe Schriftprincip, dem er sich ergeben, ihn auf einem Mittelwege erhalten habe, wo er hinlängliche Freiheit zum Prüfen gehabt, ohne sich allzuweit verirren zu können, und mit dieser Erklärung stimmt auch der Charakter seiner Schriften und Predigten überein. Nirgends bemerken wir in ihnen einen schroffen Bruch mit der allgemeinen Geistesrichtung der Zeitgenossen, er selbst nimmt Theil an ihr; er bewegt sich gern auf einem breiten literarischen und historischen Boden und erst nach einer weitherzigen Abwägung verschiedener Meinungen läßt er das Schriftwort, wenn nicht den bloßen Schriftbuchstaben den Ausschlag geben. Neuere haben ihn oft getadelt, weil er sich zum Bekämpfer des Rationalismus aufgeworfen, aber im Streite so unkräftig und dem Gegner so wenig gewachsen gezeigt habe. Wir aber möchten das gerade an ihm loben, daß er von der Nothwendigkeit des Selbstdenkens und von dem Zusammenwirken der Schrift und Vernunft jederzeit Zeugniß abgelegt hat. Jedenfalls bleibt er eine durch vielseitige Thätigkeit achtbare, durch Milde und Freimuth liebenswürdige Persönlichkeit. Was er für die Dogmatik leistete, war gewiß nicht sein bedeutendstes Verdienst. Hätte nicht sein Ruf als hochgefeierter Kanzel-

[1]) S. Reinhard's Bekenntnisse S. 104 und Hagenbach a. a. O. S. 101.

redner und ehrwürdiger Vorstand der sächsischen Kirche mitgewirkt, schwerlich würde der von einem Andern besorgte Abdruck seiner Wittenberger dogmatischen Vorlesungen [1]) zu einem der vielgebrauchtesten Handbücher geworden sein. Indessen hat dieses Buch eine historische Stellung gewonnen, es verräth die Tugenden seines Urhebers und eignete sich zum Handgebrauch; mit präcisen lateinischen Paragraphen verbindet es faßlich geschriebene und für eine große Zahl befriedigende Excurse, die von den Herausgebern durch literarische Zuthaten sehr bereichert worden sind. In der Eintheilung und systematischen Behandlung ist ein Fortschritt nicht bemerkbar.

Morus und Reinhard sind Beide Vertreter der sächsischen Theologie und Kirche und in ihren Tendenzen soweit verwandt, daß ein zusammenfassender Einblick in ihren Standpunkt möglich wird. In der Grundlegung geht Morus bündiger und schlichter zu Werke, während Reinhard die principielle Frage aufnimmt und bis auf einen gewissen Punkt in Untersuchung zieht; sein Werk hatte den nächsten Zweck, gegen den Kantischen Moralismus die Selbständigkeit der Religion und des Glaubens zu wahren. Schrift und Offenbarung fallen nach ihm nicht ganz zusammen, denn die letztere ist eigentlich nur die in jener enthaltene Verkündigung des göttlichen Heilsrathschlusses, aber sie werden auch nicht gehörig unterschieden. Es lag diesen Männern immer noch fern, das Wesen der christlichen Religion selbständig zu erwägen, sie ist ihnen eben nur Offenbarung, nur Mittheilung neuer, außerhalb der menschlichen Erkenntniß liegender und doch zu wissen nöthiger Wahrheiten [2]); es genügt daher,

---

[1]) Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik mit literar. Zusätzen von Berger, Sulzb. 1801. Die zweite und dritte Ausgabe besorgte Reinhard selbst, da Berger inzwischen gestorben war, die vierte und fünfte H. A. Schott mit neuen lit. Zusätzen, Sulzb. 1818. 24. Auszüge und Bearbeitungen: Chr. Höpfner, Epitome theol. Christ. ex Reinhardi acroasibus academ. descripta et observationibus aucta, Lips. 1805. Pölitz, Darstellung der philos. und theol. Lehrsätze des Oberhofpredigers R. 2c. 4 Thle. 1801—1804.

[2]) Mori Epitome Proll. sect 2, § 4. (ed. 2) Nempe revelatio omnino est detectio rei, institutio de re, quam homo nescit, interdum detectio rei, quam scire homo non potest, nominatim vero et strictissime et κατ' ἐξοχήν revelatio seu doctrina revelatae religionis est expositio certi consilii Dei de

wenn diese göttliche Kundmachung durch den Nachweis der Glaubwürdigkeit der biblischen Zeugnisse von vorn herein sichergestellt wird[1]). Die christliche Offenbarung ist die vollendetste religiöse Erkenntniß- und Verehrungsweise, aber die Theologie muß mit großer Vorsicht verfahren, wenn sie ihr nicht, statt zu nutzen, Eintrag thun will. An diese Einleitung knüpft Reinhard seine eben erwähnte Zurückweisung der „sogenannten Rationalisten, welche die Vernunft als ein hinreichendes Principium der Erkenntniß betrachten und die Offenbarung entweder für ganz überflüssig erklären, oder sie doch der Vernunft gänzlich unterordnen“[2]). Worin aber liegt nach seiner Auffassung das Unberechtigte dieses Grundsatzes? Die innere Uebereinstimmung beider Erkenntnißquellen wird auch von Reinhard wie von den Vorgängern anerkannt. Er vindicirt der Vernunft nicht allein ein Recht der Auslegung und Untersuchung, sondern auch ein Prüfungsrecht, welches letztere sich daraus ergebe, daß sie das Offenbarte mit den anderweitig bekannten unleugbaren Wahrheiten, den Resultaten des Nachdenkens und der Weltbetrachtung, zusammenhalten muß. Und ohne dieses Recht der Prüfung und Vergleichung würden wir keine Mittel haben, die echte Offenbarung von einer unechten zu unterscheiden. Hat sich aber einmal die Vernunft von der Göttlichkeit der christlichen Lehre überzeugt: dann darf sie auch nicht erwarten, in ihr nichts Anderes als ihre eigenen bereits vorhandenen Ergebnisse wiederzufinden; es darf ihr nicht befremblich sein, in der Schrift auch philosophisch unerweislichen Lehrsätzen begegnet; denn sonst macht sie die eben anerkannte Offenbarung selbst wieder entbehrlich und überschätzt sich selbst in der Annahme, daß es außerhalb des ihr Erkennbaren keine Wahrheit geben könne. Die Vernunft ist also Richterin in Glaubenssachen, sofern sie sich nichts aufdrängen lassen soll, „was mit den Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes streitet“, aber

---

hominum salute et annexarum doctrinarum, quod consilium cum annexis doctrinis hominibus ex ambitu religionis naturalis innotescere non potuit nec innotuit.

[1]) Morus l. c. sect. 4.

[2]) Reinhard's Vorlesungen über die Dogmatik von Schott, § 25.

keineswegs in dem Sinne, als ob sie aus der Religion alles ihr selbst nicht völlig Begreifliche zu entfernen befugt sei. Um eine so „ungeheure Behauptung" zu verantworten, ist sie selber zu beschränkt, und die Offenbarung darf sich ihr Vorrecht, etwas Neues zu lehren, nicht rauben lassen. So urtheilt merkwürdig genug ein Mann, der damals als eine der vornehmsten Stützen des biblischen Offenbarungsglaubens angesehen wurde. Seine Argumentation läßt sich so verstehen, daß sie den Rationalismus im Princip noch offen läßt, wenn auch nicht denjenigen, den er selber vor Augen hatte. Es liegt nicht im Wesen der Vernunft, gegen das Neue, welches die Offenbarung bietet, als solches sich aufzulehnen, oder auch nur das völlig Begreifliche sich aneignen zu wollen. Grundsätzlich zurückgewiesen hat Reinhard hiernach nur denjenigen Rationalismus, der bei sich selber stehen bleibt und von der Offenbarung nichts Anderes erwartet und empfangen will als Bestätigung der schon vorher und aus eigenen Mitteln einleuchtenden Erkenntnisse, und dieser war allerdings damals vorhanden. Weiter reicht seine Untersuchung nicht, auch wird von ihm die Vernunft nur als beschränkt, nicht als verdorben vorausgesetzt. Demnach führt uns der Dogmatiker zu keiner vollen Entscheidung. Er kommt seinen Gegnern in dem Satz entgegen, daß die Vernunft als Richterin in Glaubenssachen nichts ihr Widersprechendes sich aufnöthigen lassen dürfe; er entzieht sich ihnen in dem folgenden, nach welchem die einmal mit Ueberzeugung angenommene Offenbarung nicht weiter im Einzelnen nach dem Maaße der Vernunft beurtheilt werden soll. Ob aber auch innerhalb des biblisch Niedergelegten noch eine vernünftige Beurtheilung zu gestatten sei, diese Frage bleibt unerledigt, das ganze Programm also unbestimmt und weitschichtig, wie das des Rationalismus sehr häufig war, und Reinhard hätte mit solchen Grundsätzen auch ein anderes System, als er wirklich gegeben, aufstellen können. In der dogmatischen Ausführung wird seine Meinung deutlicher; hier behandelt er den biblischen Lehrgehalt wie eine feststehende Größe, aber bei aller Scheu vor ihrer Unantastbarkeit enthält er sich nicht, sie mit den Deutungen und Ansichten der Aufklärung zu umgeben und in deren Sprache zu interpretiren. Er hat im Einzelnen viel vernünftelt und

rationalisirt, aber niemals kritisirt, und damit ist die Schwäche seines Werkes bezeichnet.

Die allgemeine Gotteslehre wird von Morus in den einfachsten Zügen, doch mit großer Sicherheit dargestellt und zwar in der Weise, daß in der Entwicklung des biblischen Gottesbegriffs die Eigenschaftslehre schon mit enthalten ist. Wenn sich also ergiebt, daß der Schöpfer aller Dinge zugleich in jeder Beziehung unser Gott sei[1]): so bildet dies den Uebergang zur Güte und Liebe. Reinhard ergeht sich mehr in einer philosophischen Popularität. Zu einer scharfen Trinität bringen es Beide nicht mehr. Der Erstere führt nur die biblischen Gründe an, welche das Dogma bestimmt haben, dem höchsten Gott und Vater, der eigentlich allein der Absolute ist, den Sohn und Geist ohne Dreigötterei dem Wesen nach gleichzustellen. Der Andere bemerkt, daß wo die Prämissen fehlen, auch Vernunftbeweise keine Stelle mehr haben, daß es aber doch befremdend sein müßte, wenn die Offenbarung über Gottes Wesenheit nichts Neues bekannt gemacht hätte[2]). Christliche Nothwendigkeit behauptet nur das religiöse, nicht das dogmatische Resultat. Aehnliches wiederholt sich in der Christologie. Morus giebt der Idiomenlehre nur die Stelle eines Appendix, und Reinhard bemerkt vorbeugend, daß die menschliche Natur Christi keine eigene Subsistenz habe, doch gewinne sie gerade durch diesen Mangel und empfange in der Vereinigung mit der göttlichen einen Vorrang, dessen sich kein anderes Geschöpf rühmen könne[3]). Wenn im Ganzen die Lehre von Christo Beiden noch feststand: so war die von der Versöhnung schon unter den Vorgängern ein schlüpfriger Boden geworden; auch in dieser Beziehung behauptet die biblisch theologische Sicherheit des Einen vor der dogmatisch experimentirenden Methode

---

[1]) Mori Epit. p. 54.

[2]) Ibid. p. 62. 64. Concludimus item, Christo esse uno vocabulo naturam divinam adscribendam. Haec enim est illa summa excellentia. Gleich darauf aber heißt es auffallend milde: unde non adiaphoron est, dignitati ejus detrahere aut Jesum Christum censere merum hominem. Reinhard behauptet die Gottheit Christi im strengen Sinne, doch mit Abzug einiger Beweisstellen wie Act. 20, 28, 1 Tim. 3, 16, 1 Joh. 5, 20.

[3]) Mori Epit. p. 142. Reinhard's Vorlesungen, S. 348 ff.

des Andern den Vorzug. Es war ein entschiedenes Verdienst, wenn Morus in die Fülle der biblischen Anschauungen eine selbständige Einsicht eröffnet, wenn er die mannigfaltigen Vorstellungen des Opfers, des Hohenpriesters, des Bundes, Mittlers und Vorbildes u. s. w. auseinanderlegt und von den anhangsweise behandelten kirchlichen Begriffen der Genugthuung und der Sühne scheidet um darzuthun, daß alle diese religiösen Erklärungsmittel auf die einfache große Wahrheit einer durch den Tod Christi vermittelten Gnadenverleihung zurückweisen[1]). Dadurch wird einleuchtend, daß die Satisfaction allerdings ein dogmatischer Kunstbegriff sei, welcher nur in lebendiger Verbindung mit den biblischen Anschauungen haltbar erscheinen könne, und ebenso daß man nicht nöthig habe, die vollkommene Gesetzerfüllung Christi zu einem besonderen Verdienst zu stempeln, sondern daß sich die sittliche Vollendung des ihm von Gott aufgetragenen Werkes, die ihn zuletzt auch dem versöhnenden Todesopfer unterworfen, als Ganzes betrachten lasse. Reinhard seinerseits nimmt mehr einen dogmatischen Anlauf, ohne recht zum Ziele zu kommen. Er beschreibt zunächst Christi Verdienst ganz im Stile der Aufklärung und gesteht auch, daß die Nothwendigkeit eines stellvertretenden Leidens Christi unerweislich sei; aber es soll auch genügen, wenn man sich nur Gründe denken kann, weshalb Gott gerade dieses Mittel wählte, und Verhältnisse, unter denen es erlaubt war, den Unschuldigen für den Schuldigen leiden zu lassen, wenn nämlich jener der völlige Herr seines Lebens war, wenn er sich freiwillig zur Aufopferung entschloß, wenn er mit den Uebelthätern in genauer Verbindung stand und wenn sein Tod den Schuldigen nur unter der Bedingung der Besserung zu Gute kam. Und alle diese Bedingungen finden sich bei Christi Tode vereinigt. Es scheint also: „Gott wollte um der von Christo erduldeten Leiden willen denen, die an ihn glauben, die unangenehmen Umstände erlassen, die er in einem

[1]) Mori Epit. p. 152 sqq. Causa quidem, quare hominibus peccata condonentur, proprie est, quia Deus eos amat, eorum miseretur, iis condonare vult. Cum autem Deus non simpliciter sed certo modo et ordine condonare velit, non attinet demonstrare a priori, eum non posse condonare, nisi quid intercesserit. Sufficit Deum instituisse sic etc. p. 155 de variis modis idem illud dogma proponendi.

andern Leben über sie würde haben verhängen müssen und sie durch sanftere Mittel zur Glückseligkeit leiten" [1]). Welch ein Rücktritt von der alten Demonstration, selbst noch mit Baumgarten und Walch verglichen! Weder ein einfacher Glaube noch ein Beweis innerer Nothwendigkeit, sondern lediglich eine Unterstützung der Lehre mit Probabilitätsgründen. In ähnlicher Weise läßt Reinhard zahlreiche andere Vermuthungen offen, wenngleich meist mit dem Bemerken, daß es gerathener sei, sich nicht auf sie einzulassen. Besseren Halt hat es, wenn er die Vernunftmäßigkeit der Gnadenwirkungen darum vertheidigt, weil diese in der Schrift gar nicht als Unterbrechung, sondern nur als eigenthümliche Steigerung der natürlichen Thätigkeit beschrieben werden, durch sie also keine Nöthigung entsteht, zwischen Natur und Gnade eine scharfe Grenze zu ziehen [2]).

In anderen Stücken war der Weg zur Abschwächung des Dogma's bereits durch die Vorgänger gebahnt. Das göttliche Ebenbild war dadurch schon bedeutend reducirt, daß, um mit Reinhard zu reden, eine ungemeine Leichtigkeit des Verstandes, Unschuld des Herzens, blühende Gesundheit und conditionale Unsterblichkeit an dessen Stelle traten. Der Sündenfall setzt sich zu einer physisch veranlaßten allmählichen Verschlechterung herab. Die Folge war moralische Unvollkommenheit (generis humani imperfectio moralis), fehlerhafter Zustand, und dieser wurde zum Elend, denn wie sollte, bemerkt Morus, nicht derjenige elend sein, der trotz seiner sittlichen und vernünftigen Anlage immer wieder denselben Reizungen unterlegen ist und eben dadurch den Schöpfer bewogen hat, die anfängliche Verbindung von Leib und Seele nicht fortdauern zu lassen, sondern mit dem physischen Tode abzuschneiden. Der Name Erbsünde ist nicht schlechthin verwerflich, wenn man darunter jenen Zustand sittlicher Ataxie versteht, der von einzelnen sündhaften Handlungen unterschieden werden muß. Nur hätte man sich mit dieser Anerkennung der Sündlichkeit begnügen sollen, statt

---

[1]) Reinhard's Vorlesungen, S. 409—23.
[2]) Reinhard's Vorlesungen, S. 464.

die Art ihrer Fortpflanzung zu ergrübeln, statt alle Härten und exegetischen Gewaltsamkeiten eines Augustin gutzuheißen [1]).

Die Lehre von der Gnade verräth den Lutherischen Standpunkt beider Werke. Aber es verdient Erwähnung, daß dieselben, statt gegen die unbedingte Vorherbestimmung eifrig zu protestiren, diese nur einfach als eine schriftwidrige und unhaltbare Meinung fallen lassen, — warum dies? offenbar weil auch der Rationalismus an diesem Dogma gar kein Interesse nahm, die kritische Abneigung also in diesem Falle mit der kirchlichen zusammentraf. Jeder Particularismus war dem herrschenden Zeitbewußtsein fremd, und soweit die Theologie überhaupt auf die Idee eines göttlichen Gnadenwillens einging, konnte derselbe nur in möglichster Unbeschränktheit wirksam gedacht werden. Es war immer nur die gratia universalis, mit welcher sich das weitgreifende christliche Menschengefühl befreundete und die es sogar über die Grenzen der christlichen Gemeinschaft ausdehnen wollte. Daher hofft auch Morus, es werde um die, welche von Christus nichts wissen, nicht auf ewig geschehen sein, Gott werde sie richten nach den ihnen selbst zugänglichen Mitteln natürlicher Gotteserkenntniß und Frömmigkeit [2]). Reinhard aber weiß sich die Ewigkeit der Höllenstrafen nur zurechtzulegen nach einer Definition, in welcher streng genommen weder Strafe noch Hölle noch Ewigkeit mehr vorkommt [3]).

---

[1]) Reinhard, der sich ebenfalls an Michaelis anschließt, S. 289. Es wird keine plötzliche Austilgung aller guten Eigenschaften behauptet, sondern daß sich durch die erste Uebertretung und nachfolgende Erbkrankheit die menschliche Natur allmählich verschlimmern mußte. — Morus p. 115 sagt richtig über Rom. 5, 12: Non ergo describit Paulus, quomodo vitiositas animi et vitae transierit ab Adamo ad caeteros. Cf. p. 120: Hic (Augustinus) post alios multa duriter dixit, varios s. s. locos cum aliis male interpretatus est et admiscendi multa προβλήματα occasionem dedit.

[2]) p. 128. Actumne igitur erit de horum futura felicitate, qui nulla sua culpa ignorarunt (scil. Christum)? actumne erit, quia ignorarunt? Enimvero Deus neminem judicabit juxta notitiam, quam non habuit, sed juxta eam quam habuit.

[3]) Vorlesungen, S. 706 Das Resultat ist, „daß die Verdammten von ihren Vergehungen in alle Ewigkeit einen empfindlichen Schaden haben werden; dieser Schaden aber bleibt empfindlich und ewig unersetzlich, wenn man auch

Endlich braucht kaum erwähnt zu werden, daß dieser Standpunkt der neueren Natur- und Weltanschauung mit Behutsamkeit sich anschließen muß. Reinhard hält die biblische Schöpfungsgeschichte buchstäblich fest und rückt sie doch aus ihrer natürlichen Stellung heraus. Die ganze Erzählung, sagt er, handelt von der Ausbildung der Erde, nicht des Universums; denn sonst ergeben sich die größten Mißverhältnisse, und Gott müßte mit der Ausbildung des Erdkörpers, der nur ein Punkt ist, sechs Tage, mit allem Uebrigen nur einen Tag beschäftigt gewesen sein[1]). Was hier alles Uebrige genannt wird, das ist eben das Universum im neueren Sinn, welches der Dogmatiker mit Gen. 1, 16 nicht hinreichend bedacht findet. Er fühlte also wohl, daß nur ein doppeltes Auskunftsmittel möglich sei, entweder die biblische Erzählung durch exegetische Mittel, z. B. Deutung der sechs Tage als Epochen, zu einem Bilde des Weltganzen zu erweitern, oder sie bei buchstäblichem Verständniß sachlich von diesem universellen Rahmen abzulösen und auf den irdischen Horizont herabzusetzen. Beides ist denn auch seitdem vielfach versucht worden, ehe sich die Theologie zu dem Geständniß entschloß, daß dabei jederzeit ein Widerspruch gegen wissenschaftliche Ergebnisse, sei es nun der Schrifterklärung oder der Naturkunde, zurückbleibe. Auch dieses nicht ohne Schmerz und Schwierigkeit erreichte Resultat hat nur negativen Werth; der positive Gewinn wird immer erst in der Erkenntniß der viel einfacheren, aber religiösen Wahrheit liegen, welche die h. Schrift in dieser Beziehung lehrt und die sie auch allein zu lehren hat.

An Reinhard's Glaubenslehre muß also der heutige Leser sehr viel aussetzen, den allgemeinen Werth derselben wird er darum nicht verkennen. Denn daß Reinhard einem Vernunftglauben, der aus der Offenbarung nichts lernen will, die Nothwendigkeit der

---

annimmt, daß die Verdammten durch die Strafen des künftigen Lebens gebessert und allmählich wieder zu einem glücklicheren Zustande zurückgeführt werden." — Aus dieser Erklärung kann Jeder das Seinige herauslesen.

[1]) Reinhard's Vorlesungen, S. 176. Morus läßt sich auf die Schwierigkeiten gar nicht ein, sondern behauptet p. 73 nur Zweierlei: non est allegoricus sermo, — non est basis theoriae physicae aut mathematicae.

biblischen Verkündigung und des historischen Heilsgrundes entgegenhält, darin hat er völlig Recht und das ist die Wahrheit seines Werkes und seiner „Geständnisse". Uebrigens wolle man noch bemerken, daß die beiden Schriftsteller, die wir so eben vorgeführt, bei aller Verwandtschaft doch einen ungleichen Eindruck machen. Morus ist mehr Herr seiner Sache, er will weniger, erreicht aber in seinen Grenzen mehr und Besseres. Reinhard's Gedanken reichen weiter, aber es gelingt ihm nicht, ihnen einen seiner Absicht entsprechenden systematischen Ausdruck zu geben. Zwischen ihnen liegt eine unverkennbare Wendung. Denn wenn Morus den neukirchlichen Standpunkt mit Besonnenheit fortführt, durch exegetische Erkenntniß läutert, gegen jeden Bruch mit der Kritik ebenso wie gegen deren Gefahren sicherstellt: so geht Reinhard aus der defensiven Stellung in die des Angriffs über. Mit der Befehdung des Kantischen Moralismus und des rationalistischen Princips, wie er es vorfand, macht er den schon vorhandenen Gegensatz zu einem erklärten und grundsätzlichen. Die Theologie trat in einen offenen und rein wissenschaftlichen Zwiespalt, der zwar sehr verschieden aufgefaßt, aber von keinem Anhänger der einen oder anderen Richtung ignorirt werden konnte.

VI. Der streng biblische Supranaturalismus.

Storr.

Würtemberg hatte sich von Anfang an durch eine bedeutende literarische Fruchtbarkeit auf unserem Gebiet hervorgethan. An den Namen eines Hafenreffer, Sigwart, Thummius, Melchior Nicolai, Wolfgang Jäger, Theophil Faber und des oben erwähnten streng symbolisch gesinnten Sartorius lassen sich die bisherigen Wandelungen der Theologie vollständig nachweisen, zumal wenn wir die reichhaltigen Lehrschriften von G. Hoffmann, Pfaff, Junge, Canz, Oetinger, J. A. Osiander, Weismann, Klemm und J. Fr. Cotta hinzunehmen, welcher Letztere als Herausgeber der Gerhard'schen Loci (1762) die Brauchbarkeit dieses

Werkes in verdienstlicher Weise erhöht hat. In unserer Periode erfolgte die Entwickelung weniger wechselvoll und hielt sich außerhalb der scharfen Gegensätze. Es ist bekannt, daß Würtemberg sehr viele Lehrer an auswärtige Hochschulen abgegeben, selbst aber von auswärts keine theologischen Lehrkräfte bezogen hat, eine Gewohnheit die gewiß keine Nachahmung verdient, dort aber mit der starken Ausprägung des Stammcharakters zusammenhängen mag. Der theologische Geist bewegte sich in stammverwandten Adern, er konnte leicht eine schulmäßige Gestalt annehmen, blieb jedoch zu reich, um innerhalb der Grenzen einer heimischen Ueberlieferung zu erstarren.

Der Charakter des jüngeren Pietismus in Würtemberg wird dem Leser in gutem Andenken geblieben sein. Ein volksthümliches inniges Glaubensleben wirkte, wenn auch einseitig, doch erfrischend und belebend; neben der kirchlich ausgeprägten bildete sich eine unmittelbar biblische Richtung. Wie die theologische Wissenschaft von Albrecht Bengel vertreten wurde, hatte sie alle confessionelle Sprödigkeit abgelegt, sie war kirchlich milde, biblisch unbedingt gläubig und sehr bereit, sich in schwerverständliche biblische Probleme mit liebevollem Scharfsinn zu versenken. Zwischen diesen Vorgängern und der jetzt zu erwähnenden Gruppe ist eine innere Verbindung leicht nachzuweisen. Gelehrte Kenntniß und Methode waren in lebhaftem Fortschritt, die Abhängigkeit von den symbolischen Formen ließ nach, während die biblische Strenge unvermindert dieselbe blieb. Religiöse Gravität, strenge und charaktervolle Entschiedenheit verbunden mit gelehrter Forschungslust, große Geschicklichkeit in der exacten Beweisführung gehen auf das gegenwärtige Stadium über. Nach Jeremias David Reuß († 1777) wurde Gottlieb Christian Storr[1]) das ehrwürdige Haupt der sogenannten älteren Tübinger Schule (1777—1812). Dieser Mann, welcher seit

[1]) Geb. 1746 zu Stuttgart, gebildet zu Tübingen unter Reuß, Cotta, Klemm, woselbst er nach einer mehrjährigen wissenschaftlichen Reise 1775 zuerst der philosophischen Facultät als Orientalist sich anschloß, dann 1777 in die theologische Facultät überging und seit 1786 als Ordinarius und in praktischen Kirchenämtern wirkte. Ein Lebensabriß ist der Ausgabe seiner Predigten angehängt. Vgl. Baur's Gesch. d. theol. Fac. zu Tübingen in Eifert u. Klüpfel, Gesch. d. Univ. Tüb. II, S. 216 ff. und Landerer's Artikel bei Herzog.

1786 bis zu seinem Tode an der Spitze der theologischen Facultät zu Tübingen stand, erwarb sich durch Reinheit der Ueberzeugung, Ausdauer im Studium und aufrichtige Frömmigkeit die Verehrung eines bedeutenden Kreises, wie seine Schriften theilweise noch heute unsere Aufmerksamkeit verdienen. Bringen wir von Bengel's Geist den lebendigeren Antheil des Gefühls und der Phantasie und einen schwärmerischen Anflug in Abzug: so behalten wir Storr's schriftstellerischen und theologischen Charakter in Händen, denn dieser ist ganz aus strengem Verstand, unverrückbarem Ernst der Gesinnung und gelehrter Tüchtigkeit zusammengesetzt. Den Fesseln der alten Orthodoxie entwachsen, jedem scholastischen Formelwesen abhold und im Besitze mancher modernen Bildungsmittel nahm er als Vertheidiger der h. Schrift gegen destructive Tendenzen seine Stellung ein. Er verwendete alle Kräfte auf die Durchführung des biblischen Offenbarungsglaubens; auf dieses Princip, welches er weit schärfer und unvermittelter als Reinhard erfaßte, nicht auf die Kirche als solche und noch weit weniger auf die Philosophie wollte er gegründet sein [1]). Die fortgeschrittene Wissenschaft gab ihm Gelegenheit, biblisch-historische Specialfragen mit Umsicht und Gründlichkeit zu bearbeiten. Er untersuchte nicht ohne Glück die Eigenthümlichkeit des Johannesevangeliums, er sparte keine Mühe, den Paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs darzuthun, Beides zu apologetischen Zwecken. Unter der Menge derer, welche wie Reuß, Oeder, Ch. F. Schmid, J. G. Böhmer, Hartwig, Stroth den Kampf wider Semler's Kritik über die Apokalypse aufnahmen, finden wir auch ihn; doch wollte er dieses Buch nicht historisch erklären, sondern lediglich vertheidigen. Dabei räumte er als möglich ein, daß man das Ansehen der Apokalypse in Zweifel ziehen und doch die meisten biblischen Bücher für unwidersprechlich göttlich und für eine durchaus untrügliche Erkenntnißquelle halten könne [2]); um-

[1]) Vgl. die Würdigung Baur's in Klüpfel's Geschichte, S. 218 ff.

[2]) Neue Apologie der Offenb. Joh. Tüb. 1783. Nach Baur's Urtheil ist diese nach Anlage und Ausführung ausgezeichnete Untersuchung der Apokalypse diejenige der Storr'schen Schriften, in welcher er am Meisten für die Zukunft gearbeitet hat. Klüpfel, S. 223.

gekehrt aber stand es fest für ihn, daß mit dem Beweis der Authentie des Buchs auch jeder Zweifel an dessen Auctorität und Beweiskraft erledigt und jede subjective Abneigung zurückgewiesen sein müsse.

Als Dogmatiker machte Storr ausgezeichnetes Glück, sein Lehrbuch [1]) wurde durch landesherrlichen Willen den theologischen Uebungen der Studirenden wie den Verhandlungen kirchlicher Synoden zum Grunde gelegt. Und imponiren mußte in der That ein Werk, welches das alleinige, von allen wirklichen oder vermeintlichen Banden und Zuthaten befreite Schriftprincip so unerschrocken emporhielt, den evangelischen Glauben also seinem eigenen theuersten Grundsatz mit höchster Zuversicht zurückgab und das außerdem mit solcher Gedrungenheit abgefaßt war. Der Verfasser will auf dem von Morus betretenen Wege fortfahren; er giebt der rein-biblischen Methode vor der biblisch-kirchlichen den Vorzug, weil sie ihn in den Stand setzt, die christliche Lehre aus jeder Verwicklung mit den längst verdächtigten und überall angefochtenen kirchlichen Ausdrücken und Begriffen herauszuziehen, und eben diese Methode soll in ganzer Vollständigkeit und unverkürzt durch die Abzüge einer willkürlich angenommenen Accommodation zur Anwendung kommen [2]). Niemand, sagt er, wird jetzt nur eine sichere Ueberzeugung gewinnen, Niemand die Hauptstücke des Glaubens von anderen und später hinzugekommenen Vorstellungen, die nicht ohne Weiteres eingeschärft oder aufgenöthigt werden dürfen, mit Sicherheit unterscheiden, Niemand den kirchlichen Lehrbegriff glücklich vertheidigen können, als wer die Lehre der h. Schrift aus ihrer eigenen Quelle schöpft [3]). Hiermit bezweckte Storr, was alle Anderen auch wollten und worauf es damals zunächst ankam, die h. Schrift von ihrem kirchlichen Anwuchs zu befreien, damit ihr originaler Ausdruck und Geist nicht mit den ferner liegenden Begriffsbestimmungen der kirchlichen System

---

[1]) Doctrinae christ. pars theoretica e sacris literis repetita, Stuttg. 1783. Spätere deutsche Ausgabe mit Erläuterungen aus des Verf. eigenen Schriften von Flatt, Stuttg. 1803, 2 Bde., 2. Ausg. 1. Band 1813.

[2]) Gegen die Annahme der Accommodation Dissert. de sensu historico. Conf. Epit. praef. p. 9.

[3]) Doctr. christ. part theor. Praef. p. IV.

verwechselt werde. Allein es fragt sich, wie sich nun Storr auf diesem Standpunkt bewegt. Wäre die Durchführung eines nackten und völlig gesetzmäßigen Bibelprincips das höchste Kriterium christlicher Wahrheit, dann müßte er der größte Glaubenslehrer geworden sein; denn darin hat es ihm Keiner zuvorgethan. Er bedarf gar keiner religiösen und wissenschaftlichen Vorbegriffe, sondern kann seine Prolegomena einfach mit dem Bemerken eröffnen, daß die Christen schon zu Nero's Zeiten eigene Religionsschriften besessen und gebraucht haben. Dann werden die Bestandtheile des Kanons aufgezählt und auf apostolische Abfassung oder doch Auctorität, welche Erdichtung und Irrthum als undenkbar erscheinen läßt, zurückgeführt, und die zahlreichen Citate nöthigen zu dem Rückschluß auf die gleiche Dignität der alttestamentlichen Quellen. Durch alle diese Zeugnisse wird Christus als höchster Gottesgesandter, als Verkündiger der Wahrheit und Urheber der apostolischen Vollmacht auf den Schauplatz gestellt[1]). Ihn bezeugen die biblischen Bücher, um dann wieder durch ihn als untrügliche Normen beglaubigt zu werden. Der Uebergang also von der allgemeinen historischen zu der besonderen normativen Bedeutung der h. Schrift wird durch Christi Ansehen vermittelt, welcher hier als Prophet auftritt, ehe ihn das System zum Mittler und Erlöser erhebt. Mit einem Wort: die Grundlegung der Dogmatik ist in der Erkenntniß der biblischen Norm und Quelle vollständig gegeben und die Strenge dieser Nachweisung ersetzt jede andere wissenschaftliche und religiöse Bürgschaft, so daß nur ganz nachträglich und nebensächlich die Bemerkung hinzugefügt wird, daß wer mit frommem Eifer die christliche Lehre erforsche und ihr nachlebe, sich auch durch persönliche Erfahrung von deren Göttlichkeit überzeugen müsse. — Lehrhafter und auctoritätsmäßiger konnte die christliche Religion gar nicht eingeleitet werden. Wir nehmen an, daß diese Argumentation in sich selber stichhaltig sei. Aber das folgt doch immer noch nicht, daß alles Biblische auch als lehrhaft angesehen werden dürfe und daß es keiner kritischen Untersuchung bedürfe, um zu dem wesentlichen Religionsgehalt zu gelangen. Storr stellt die Schrift einem dogmatischen Codex gleich, er behandelt sie wie

[1]) Epit. p. 28. § 6 sqq.

einen durch beide Testamente in gleicher Dignität vertheilten Lehrstoff, und eben in dieser Stofflichkeit fordert sie unbedingte Annahme.

Oder hat etwa der menschliche Geist und die Philosophie bei der Aneignung des Geoffenbarten mitzusprechen? Sie hat um so mehr zu schweigen, da sie sich mit dem Grundsatz, daß sich von übersinnlichen Gegenständen nichts theoretisch festsetzen, noch auf objective Weise bejahen oder verneinen lasse, ihres Stimmrechts selber begiebt. Mit dieser Wendung appellirt Storr an Principien, von denen ihm selber Gefahr drohte, er nimmt Kant's philosophische Religionslehre beim Wort, um seinen rein historischen Standpunkt gegen die Angriffe einer unberechtigten apriorischen Kritik sicherzustellen [1]). Ein Kriticismus, der mit Ueberzeugung darauf verzichtet, auf dem übersinnlichen Gebiet maaßgebende Urtheile fällen zu können, muß auch dieser Zurückhaltung treu bleiben, muß also, wenn er überhaupt zum religiösen Glauben gelangen will, sich auf historische Zeugnisse verweisen lassen. Er ist zum Widerspruch berechtigt, sobald er die historische Argumentation mangelhaft findet; „wenn aber ein Verehrer der kritischen Philosophie bloß deswegen widerspricht, weil eine gewisse Lehre der Bibel nicht aus den Principien der sich selbst überlassenen Vernunft abgeleitet werden könne: so wird er seinen eigenen Grundsätzen untreu.“ Andererseits ist die Religion mit den Folgerungen der praktischen Vernunft schon auf's Innigste verbunden. Dem Sittengesetz kann man keine unbedingte Achtung zollen, ohne auf die Ueberzeugung hingeleitet zu werden, daß der sittliche Gehorsam mit der natürlichen Materie unseres Willens, nämlich mit dem Verlangen nach Glückseligkeit, welches nur ein vergeltender Gott befriedigen kann, übereinstimmt. Liegt also nicht in dem moralischen Glauben, wie er aus der Achtung vor dem Sittengesetz hervorgeht, schon der stärkste Antrieb, über die objective Wahrheit der Religion, die Wirksamkeit Gottes und die Verhältnisse seines Reiches auf historischem Wege Belehrung und Vergewisserung anzunehmen? Die theoretische Ver-

[1]) Vgl. Annotationes theologicae ad Kantii philosophicam de religione doctrinam, Tub. 1793 und Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre, aus dem Lateinischen rc. Tüb. 1794.

nunft ist folglich in der Aneignung der historischen Beweismittel der Offenbarung durch nichts gehindert, die praktische sieht sich innerlich zu ihr aufgefordert, und doch bleibt unser Verhältniß ein freies, und es kommt auf Herzensgesinnungen an, ob wir uns mit den positiven Beweismitteln, durch welche die Religion unterstützt und bestätigt wird, begnügen oder ihrem Eindruck lieber dadurch ausweichen wollen, daß wir hartnäckig auf der physischen Möglichkeit des Gegentheils beharren.

Das Vorstehende beweist, daß Storr, eben weil er ein denkender Kopf war, selbst für seinen schlechthin biblisch-positiven Standpunkt eine Verständigung mit der philosophischen Wissenschaft suchte, und gewiß gereicht es ihm und der Theologie überhaupt zur Ehre, daß sie sogleich von dem in der philosophischen Erkenntnißtheorie erfolgten Umschwung sich selber Rechenschaft gab. Bisher hatte die natürliche Theologie, die sich doch ein Wissen des Uebersinnlichen zutraute, dennoch die Nothwendigkeit der Offenbarung anerkannt; eine solche Anerkennung war jetzt noch eher möglich, nachdem die Philosophie zur Selbstkritik gelangt und den alten Bau einer theoretischen Metaphysik selbst zerstört hatte. Es entstand ein freier Raum für die Begründung eines historisch vermittelten Glaubens, und hätte Storr diesen letzteren in einem geistigeren und großartigeren Sinne verstanden, er hätte von seiner Stellung einen erfolgreichen Gebrauch machen können. Allein wie sein System wirklich ausfiel, erschien es nur als eine verschärfte Ausbildung desselben Dogmatismus, welchen die kritische Philosophie eben verworfen hatte, war also nicht im Stande diese heranzuziehen.

Für uns ist die Storr'sche Dogmatik gerade durch die Einseitigkeit ihrer biblischen Demonstrationsmethode, theilweise aber auch durch die in ihr vorliegenden Berührungen mit dem sittlichen und wissenschaftlichen Zeitgeist höchst bemerkenswerth. Sie verläuft in einem gedrungenen und wenig gegliederten Vortrage, spinnt sich in langen und scharf durchdachten Perioden fort und hat doch, um mit Baur zu reden, zugleich das „starre Gepräge einer künstlich zusammengesetzten Mosaikarbeit". Der Verfasser hält den dogmatischen Faden in der Hand, vor sich hat er die Schrift, aber nicht als

Ganzes, sondern aufgelöst in eine Menge von Atomen beider Testamente. Seine Arbeit besteht wesentlich in der zweckmäßigen Einreihung und möglichsten Anhäufung dieser Schriftworte, damit wird das Titelwort e sacris literis repetita wahr gemacht. Manche Seite gleicht einer mit wenigen Zwischensätzen durchschossenen Stellensammlung. Nicht Storr allein trägt die Schuld dieser biblischen und doch so unbiblischen Atomistik, aber Wenige haben sie weiter getrieben, Wenige die h. Schrift dergestalt als Codex von gleichgeltenden Lehraussagen behandelt und ausgebeutet wie er. Die ersten Abschnitte zeichnen sich durch Reinheit des Gedankenganges und Reichthum der literarischen Beziehungen, in denen Kant, Jakobi, Platner, Jerusalem hauptsächlich berücksichtigt werden, vortheilhaft aus. Die Strenge des Standpunktes ergiebt sich aus der Absolutheit des Wunderbegriffs, denn Storr hebt die Wunder nicht nur in der Vorsehungs- und Erhaltungslehre hervor, um die fortdauernde göttliche Effectivität innerhalb der geschaffenen Welt darzuthun, sondern er führt sie in den Gottesbegriff selber zurück als an sich gültige Beweismittel einer absoluten und allgegenwärtigen Schöpferkraft und Oberherrlichkeit über die Natur, obgleich er einräumt, daß auch die miracula relativa, d. h. die natürlich unerklärbaren Begebenheiten hinreichen würden, um den thätigen Beistand Gottes in dem Werke des Herrn und der Apostel nachzuweisen [1]). Die Trinitätslehre tritt nur auf als Zusammenstellung der biblischen Beweisgründe, welche dazu nöthigen, die göttlichen Wesensprädicate von der ersten Person auf die beiden anderen zu übertragen; jeder Versuch eines dogmatischen Abschlusses wird aufgegeben [2]). Je mehr wir nun weiter lesen, desto mehr bemerken wir eine Folge von Lehrsätzen, welche die Nachwirkung des alten Dogma's überall stark durchfühlen lassen, ohne daß das Verhältniß zu diesem dargelegt würde. Mit großer Geschicklichkeit wird z. B. Röm. 5, 12ff. dergestalt paraphrasirt, daß diese Stelle dem Verlauf der Erbsündentheorie ungefähr entspricht. Dann wird fortgefahren: „Viele Men-

[1]) Doctr. christ. § 19. 36. p. 130.

[2]) Ibid. p. 46. Dazu Storr's Schrift Ueber den Zweck der evangel. Geschichte und der Briefe Johannis, dess. Neue Apol. der Offenb. Joh. S. 381.

schen sterben, bevor sie zur Nachahmung und Gewöhnung Gelegenheit finden. Folglich geht die Sündhaftigkeit (vitiositas), deren Folge der Tod war, der Nachahmung und Gewöhnung voran, welche indem sie hinzutritt jene Verdorbenheit allerdings steigert, aber doch so, daß diese selber einen tieferen Sitz hat und mit der Geburt empfangen wird. Da die Natur des Menschen es mit sich bringt, ihm selber Aehnliche zu erzeugen: so entsprach es auch dem Naturgesetz, daß nachdem die von Gott gegebene Anlage durch die Sünde alterirt war, nun auch diese veränderte Beschaffenheit statt der ursprünglichen von Adam auf die Nachkommen verpflanzt wurde"[1]). Auch diese Erklärung ist unter Einfluß der überlieferten Kirchenlehre abgefaßt, zieht sich aber von einigen Schärfen derselben leise zurück, ohne über die Differenz Rechenschaft zu geben, weil sich der Verfasser zu einer solchen Auseinandersetzung nicht mehr verpflichtet glaubte. Sehr eigenthümlich ist die Art, wie Storr, hier ganz absehend von der systematischen Absolge, auf das traurige Bild des menschlichen Abfalls sogleich das der Wiederherstellung im Gottesreiche folgen läßt. Sein Abschnitt vom göttlichen Rathschlusse des Heils reicht in Einem Zuge bis zur Darstellung des ewigen Lebens, des Gerichts und der Auferstehung, weil alle diese Erfolge schon im Rathe Gottes gesetzt sein müssen; er überspringt also die Christologie, welche dann erst in einer Composition biblischer Sätze, aber ohne kritische Erwägung ihres selbständigen Gehalts, nachgeliefert wird[2]).

Die meiste Beachtung verdient unstreitig die hier gegebene Auffassung des Versöhnungstodes Christi; diesem Lehrstück legt der Dogmatiker die größte fundamentale Wichtigkeit bei[3]). Die heiligen Schriftsteller erklären sich dahin, daß Christus für die Schuldigen den Tod übernommen habe, diese also durch denselben von der Noth-

[1]) Ibid. § 55.

[2]) Ibid. § 59 sqq. De consilio Dei miseris hominibus salutari.

[3]) Ibid. § 91. p. 254. Si quid divinitus ab apostolis praeceptum est, haec certe doctrina de venia per decessum Christi nobis parta divinitus tradita est, cum diserte inter ea doctrinae capita censeatur (Joh. 16, 8. 10; 2 Cor. 5, 18. 19), quae Deum ejusque spiritum (Joh. 16, 7. 13) auctorem habeant.

wendigkeit des Strafleidens ganz ebenso befreit seien, als wenn sie selbst diesem Leiden unterworfen worden wären. Sie behaupten demnach einen eigentlich stellvertretenden Tod, und wird dieser auf die göttliche Absicht zurückgeführt: so erscheint er im Licht einer höchst zweckvollen Veranstaltung des Heils. Gott hat seine Gnade nicht direct wirken lassen, er hat vielmehr durch den leidenden Gehorsam, den Christus in seinem Lebensopfer leistete, dasselbe Gesetz gerade befestigt, dessen Ansehen er durch die Größe seines Erbarmens für die Menschen zu erweichen und zu vermindern schien, das Gesetz der Gerechtigkeit. Dieses Gesetz aber würde für sich allein ein solches Heil, wie es Niemand aus eigener Kraft verdienen kann, dem Menschen aberkannt, es würde ihn im Gegentheil der künftigen Strafe überliefert haben, wenn nicht die gnädige Zurechnung des Verdienstes Christi hinzugetreten wäre, wenn Gott nicht aus Mitleiden dem menschlichen Geschlecht, wie es auf besondere Weise gefallen ist, ebenso auf außerordentliche Art hätte aufhelfen wollen. Der neue Bund ist durch Christi Blut geweiht, d. h. die Heiligkeit theils der Gnadenverheißung theils der angeknüpften Bedingung hat durch seinen Tod volle Begründung erhalten. Die ganze Lehre soll nun so aufgenommen werden, daß sie durch denselben Gehorsam, auf welchem die Hoffnung unseres Heils beruht, auch uns einen ähnlichen wenn auch ungenügenden Gehorsam anbefiehlt und das Gemüth von der bösen Lust und Sünde kräftig zurückschreckt. — Man kann einen Augenblick zweifelhaft sein, worauf der Inhalt dieser Darstellung hinausläuft [1]). Zunächst und sehr ausdrücklich soll in dem Opfertode Christi

[1]) Doctr. christ. § 88—92. Humanae salutis procurandae modum sic instituit, ut hominis Jesu obedientia, quae nominatim etiam subeunda pro hominibus poena cernebatur, eam ipsam legem confirmaret, cujus auctoritatem liberalitatis erga homines magnificentia imminuere videbatur, quaeve hominibus tantam salutem, quanta in his terris nemo per obedientiam dignus evadit, negatura eosque contra poenis futuris objectura fuisset, nisi Deus, misericordia permotus, humano generi, quod singularem omnino ipsiusque propriam calamitatem accepit, singulari etiam modo consulere voluisset. Ergo dulcissima doctrina de obedientiae et nominatim tolerantiae Christi merito ad veniae et magnificae salutis opem miselli hominis animum ita erigit, ut obedientiam, quamvis tantae saluti promerendae imparem, ea ipsa obedientia nobis commendet, in qua spes salutis nostrae sita est, contraque

die göttliche Gerechtigkeit bestätigt und aufgerichtet gefunden werden. Sein Leiden war ein Strafleiden, welches Gott in Stand setzte, ohne Schwächung des Gesetzes sich den Menschen wieder liebevoll zuzuwenden, sein Gehorsam ein Verdienst, dessen Lohn ihm selber nichts Höheres mittheilen konnte als er schon besaß, um so mehr also Anderen zu Gute kommen durfte. Hierin ist ein Hauptmoment der alten Satisfactionslehre wiedergegeben. Allein damit stimmt es wenig überein, wenn Christi leidender Gehorsam, zu welchem er persönlich nicht verpflichtet war, doch wieder als der glänzendste Beweis seiner moralischen Vortrefflichkeit, die ihn des göttlichen Wohlgefallens im höchsten Grade würdig gemacht, betrachtet wird. Und auf der andern Seite leugnet Storr geradehin, daß dieser Weg der Versöhnung von Gottes wegen nothwendig gewesen sei; Gott mußte nicht, er konnte nur so verfahren, im Anschluß an das menschliche Bedürfniß handelte er wie ein Richter, dem es gleichfalls zusteht, ungeachtet seiner gütigen Gesinnung nicht früher als bis die Auctorität des Gesetzes gewahrt ist, Verzeihung zu üben, zumal wenn er auf diese Weise eine desto tiefere Wirkung auszuüben erwarten darf. Die Theorie scheint also abermals zwischen der Anselmischen und Arminianischen in der Mitte zu schweben. Sie nimmt einen starken Anlauf zu dem Beweis einer an sich seienden Nothwendigkeit des Versöhnungsopfers und bleibt dann doch bei dem Wortlaut der biblischen Erklärung stehen; sie läßt vor Allem das Gesetz der Gerechtigkeit durch das Sühnopfer in seiner Unverletzlichkeit offenbart sein, aber in einer Weise, die es wieder den Zwecken der Gnade dienstbar macht; sie entzieht Christum jeder eigenen Verbindlichkeit, sich durch den freiwilligen Tod Etwas zu erwerben, was er nicht an sich schon hatte, und findet doch in dieser Aufopferung die höchste Stufe seiner sittlichen Herrlichkeit[1]). Es wird nicht deutlich, von welcher Seite her der Tod des Heilands seine letzte

---

a peccandi libidine nihil vehementius deterreat. Ausführlich verbreitet sich Storr über diesen Gegenstand in dem Buch: Der Brief Pauli an die Hebräer, zweiter Theil: Ueber den eigentlichen Zweck des Todes Jesu, Tüb. 1789, S. 571. 601 ff. Dazu vgl. Baur, Geschichte der Lehre von der Versöhnung, S. 541 ff.

[1]) S. Baur, a. a. O. S. 543

Inschrift empfangen soll. Höchst bedeutend dagegen ist der sittliche Ernst der Auffassung, welcher aller Herrnhutischen Weichlichkeit widerstrebt; denn der Dogmatiker hat mit seiner Auslegung dem Dogma einen Eindruck geben wollen, nach welchem es in den Gläubigen mit dem Trost der Sündenvergebung zugleich den stärksten Impuls zu eigener thätiger Gerechtigkeit zurückläßt, so daß aus dem stellvertretenden Verdienst des Einen auch der nachahmende Gehorsam der vielen mit ihm Verbundenen sich ergiebt. Storr hat es also stark und richtig empfunden, daß die Anschauung des Todes Christi demüthigend, erhebend und anfeuernd wirken soll. Vergleichen wir übrigens die verwandten Ansichten von Reinhard, Döderlein, Seiler und Schwarze: so wiederholen sich überall dieselben Beobachtungen. Sie Alle mögen an Schärfe gegen Storr zurückstehen, sie gleichen ihm aber darin, daß sie neben dem Schriftwort keine selbständige dogmatisirende Kraft mehr aufbieten wollen, wozu gerade dieses Dogma bisher so viel Veranlassung gegeben hatte. Statt dasselbe vom absoluten Standpunkt aus zu construiren, geben sie demselben nur den Charakter biblischer Positivität und innerer Angemessenheit [1]).

An das Werk Christi reiht sich dessen unsichtbare Herrschaft im Gottesreich, der Verfasser läßt also an dieser Stelle die Lehre von der Kirche und den Sacramenten folgen, um endlich mit der Rechtfertigung und Heiligung sein System abzuschließen. Bei der Erklärung des Abendmahls will Storr ebenfalls lediglich biblisch zu Werke gehen; er sagt, daß der Genuß desselben den vergangenen Tod Christi uns in Erinnerung bringen, den noch immer lebendigen Christus aber in uns und zu unserem Heil gegenwärtig und wirksam machen solle. Zwar sei es an sich möglich, die Einsetzungsworte figürlich zu verstehen, doch vertrage sich dies nicht mit der von Paulus 1 Kor. 11, 23., 10, 16 gegebenen Auslegung, welche

---

[1]) Von ähnlichem Geist sind die von Baur a. a. O. beleuchteten Schriften: Seiler, Ueber den Versöhnungstod J. Chr. Erl. 1778, 79. 2 Thle. (von Bahrdt bestritten) und Schwarze, Ueber den Tod Jesu als ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Planes zur Beglückung des menschl. Geschlechts, Lpz. 1795. Vgl. darüber unseren späteren Abschnitt.

forbert, daß dieses Brodt uns des Leibes Christi theilhaftig macht und dieser Wein sein Blut darbietet. Denn Christus im Begriff sich sterbend zu opfern, habe doch bei der Wiederholung dieser Mahlzeit seine Gegenwart verheißen und daraus folge die Gewißheit, daß derselbe Mensch, den die Jünger damals anwesend vor Augen gehabt, dessen Blut sie vergossen gesehen, sich, weil er mit göttlicher Vollkommenheit ausgestattet gewesen, auch nachmals in demselben Abendmahlsgenusse, wie er jetzt stattgefunden, gegenwärtig erweisen werde. Diese Interpretation drückt zwar die allgemeine Tendenz der Lutherischen Lehre aus, aber wer sieht nicht, daß sie die letztere dogmatisch lange nicht erreicht, sondern mit der Calvinischen gleichfalls vereinbart werden kann [1]).

Die Storr'sche Dogmatik wird als Zeugniß der strengsten glaubensvollen Gesinnungen wie als scharfsinniges Kunstproduct jederzeit ein ehrenvolles Andenken behaupten; auch den Historiker stimmt sie ernst und bewegt ihn zu nachdenklichen Betrachtungen. Es ist durch und durch eine Dogmatik der Auctorität, daher die gebieterische Sicherheit, mit welcher der Inhalt der Offenbarung gleichsam in einem scharf gefaßten Protocoll niedergelegt wird. Die Zuversicht wächst dadurch, daß der Glaubenslehrer, von Menschensatzung und kirchlicher Ueberlieferung absehend, lediglich aus der Urquelle zu schöpfen unternimmt. Gerade diese Auffassung und Durchführung des Schriftprincips drängt uns jedoch unweigerlich auf die Frage, ob es überhaupt möglich sei, aus der „bloßen Schriftlehre" eine Dogmatik zu bilden, ohne daß noch ein zweiter Factor des kirchlichen oder wissenschaftlichen Zeitbewußtseins hinzugezogen würde. Ich gestehe einfach, daß ich dies nicht für möglich halte, ich bin der Ueberzeugung, daß es noch niemals eine Dogmatik, oder genauer ausgedrückt, ein dogmatisches System gegeben hat, welches, wenn es System sein wollte, nicht in den Fall gekommen wäre, die Linie der biblischen Begriffe an irgend einer Stelle schneiden oder hinter sich lassen zu müssen. Eine gleichmäßige doctrinale Durchführung neutestamentlicher Normativität verträgt sich nicht mit der Natur und dem inneren Verhältniß der h. Bücher;

[1]) Wie dies Storr selber einräumt, vgl. Doctr. christ. § 114. p. 305. 315.

soweit sie aber erreicht werden kann, würde dazu ein weit freieres und geistigeres Eindringen in den biblischen Consensus und Organismus gehören, also eine Methode von welcher der Meister dieser Schule noch weit entfernt war. Zweierlei erhellt aus dem Vorigen. Der Leser hat sich überzeugt, daß Storr der Mitwirkung des kirchlichen Factors weniger als Morus entgegen ist und sein Vortrag ohne ausdrückliche Abhängigkeit doch unter materiellem Einfluß der kirchlichen Lehrbestimmungen sich befindet. Vergessen sind die künstlichen Mittelglieder und das Formelwesen, auch die Spitzen des überlieferten Dogma's werden nicht alle aufgenommen; aber dessen starke Linien stehen dem Dogmatiker noch deutlich vor Augen, vielleicht um so mehr, je weniger er sich auf Unterscheiden und Ausmerzen einläßt. Die vorhandenen Berührungen mit der herrschenden Religionsphilosophie haben wir nachgewiesen. Die zweite wichtige Folgerung betrifft die schon vorhin berührte Anwendung der biblischen Norm als solcher. Was wir heut zu Tage aus dem Gange der protestantischen Studien erkannt haben, mußte damals erst erlernt werden, daß nämlich die gesetzbuchmäßige Benutzung der h. Schrift ihrer eigenen Natur zu nahe tritt, weshalb denn auch das Verständniß der Bibel da vollständig gehemmt sein kann, wo man deren Ansehen im Kleinen und Einzelnen streng in Anspruch nimmt. Storr macht die biblische Begründung zu einer oft sehr bunten Häufung dogmatischer Citate. Und diese unhaltbare Beweismethode war nicht allein eine Folge des Inspirationsbegriffs, denn diesen hat Storr nicht auf die Spitze getrieben, sondern hing zugleich mit der einseitig doctrinalen und intellectualistischen Betrachtung des Religionsinhalts zusammen, weshalb auch der Rationalismus nach derselben Richtung nicht weniger fehlgegriffen hat. Storr ist unbedingter biblischer Supranaturalist, aber indem er jede andere Abhängigkeit von sich weist, indem er der Philosophie das Vermögen abspricht, in Glaubenssachen maaßgebende Urtheile aufzustellen, veranlaßt er die vorhandene wissenschaftliche Kritik um so mehr, die von ihm allein anerkannte biblisch historische Grundlage der Offenbarung selbständig in Untersuchung zu ziehen.

Was man in rein wissenschaftlicher Beziehung aus dem Studium

des Storr'schen Systems lernen kann und soll, und was auch damals immer mehr empfunden wurde, ist die Nothwendigkeit einer biblischen Theologie. Eine solche war bereits im Werden, sie ergab sich aus den allgemeineren Operationen der Schrifterklärung, auch die Dogmatik mußte sie gestatten, indem sie die biblischen Materialien, deren Selbständigkeit sie anerkannt hatte, nun einer in sich zusammenhängenden Bearbeitung überließ. Mit dieser Disciplin tritt ein neues und bedeutendes Mittelglied in den Organismus der Theologie. Den ersten und zwar sehr weit ausgeführten Versuch einer biblischen Theologie machte Zachariä in Göttingen[1]), er beabsichtigte weder eine Sammlung und Reihenfolge von Beweisstellen, noch eine systematische Darstellung, sondern er wollte den biblischen Grund der vornehmsten Lehren untersuchen, diese also in ihrem eigenen Gewande und Zusammenhange vorführen, damit Jeder ersehen könne, ob und wieweit das an sie angeknüpfte kirchliche System auch wirklich auf ihnen ruhe. Sein Zweck war also auch kein lediglich exegetischer oder historischer, sondern diente dem dogmatischen Interesse, aber doch in einer selbständigen Weise, so daß dem eigenen Verständniß, wie es die h. Schrift unmittelbar für sich fordert, genügt werden sollte. Hiermit ist die Stellung der biblischen Theologie im Allgemeinen bezeichnet. Die Aufgabe einmal angeregt war viel zu schwierig, als daß sie nicht hätte stehen bleiben, viel zu wichtig und eingreifend, als daß sie nicht entgegengesetzte Kräfte hätte an sich ziehen sollen. Ein neuer Literaturzweig erwuchs. Zachariä arbeitete in streng positiver Tendenz, Nachfolger wie Hufnagel und Bauer in entgegengesetzter, die gediegenen Fortschritte dieser Disciplin waren langsam. Doch ist nach dieser Einschaltung auf die Studien der Tübinger Schule nochmals zurückzusehen.

[1]) G. Tr. Zachariä, Bibl. Theologie oder Untersuchung des bibl. Grundes der theol. Lehren, 4 Thle. Gött. 1771—75, vervollständigt von Volborth 1786. In der Einleitung bemerkt der Verf.: „Hat ein Theologe zu irgend einer Zeit Ursache gehabt, sich nicht nur selbst gute Einsichten in die ganze h. Schrift und über gute Auslegung zu erwerben, das Vorurtheil, nach welchem man das Exegetische von dem Dogmatischen absondert, abzulegen und sich bei dem Gebrauch der Collegien und Bücher eigener Prüfung zu befleißigen: so ist es jetzt, und dies zu befördern — ist bei diesem Werke die Absicht."

Derselbe Grundcharakter ging nun auch auf Storr's nächste Anhänger zu Tübingen über, deren Keiner jedoch ihm selbst an Scharfsinn und Selbständigkeit gleichkam. Auf dem dogmatischen Katheder folgte ihm Friedrich Gottlieb Süskind, geb. 1767 gest. 1829, der nachher Oberhofprediger und Consistorialrath in Stuttgart wurde. Mit guten Kenntnissen und vorzüglicher dialektischer und logischer Gewandtheit verband dieser einen treuen Eifer in der Vertheidigung des positiven Christenthums im Sinne seiner Schule; daher verfolgte er den Gang der kritischen Philosophie und suchte die christlichen Religionsbegriffe aus der Umgestaltung, welche sie durch Schelling zu erleiden hatten, zu retten. Von Storr erbte er das apologetische Interesse für einzelne biblische Lehren, besonders von der Sündenvergebung und Versöhnung. Denn gerade die Lehre von der Sündenvergebung oder von der moralischen Zulässigkeit der Aufhebung verdienter Sündenstrafen bot die meiste Aussicht, den dogmatischen Standpunkt mit dem der Kantischen Philosophie auszusöhnen[1]). Am Besten lernen wir Süskind kennen aus seiner Rechtfertigung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung. Wir sahen oben, wie Storr die Kantische Vernunftkritik zur Rechenschaft gezogen, wie er deren Resultat, daß auf dem übersinnlichen Gebiet keine sichere theoretische Erkenntniß möglich sei, zu Gunsten der Begründung eines historischen Glaubens benutzt hatte. Jetzt änderte sich die Sachlage; dieselben Principien, welche Kant gegen die Haltbarkeit des theoretischen Wissens religiöser Wahrheit angewendet hatte, wurden von Fichte, — und dies hatte Storr nicht vorausgesehen und daher die nächstliegende Tendenz der kritischen Philosophie verkannt, — gegen die Möglichkeit der Offenbarung gerichtet. Daher mußte auch Süskind, wenn er denselben Faden fortleiten wollte, doch zugleich von der Vertheidigung zum Angriff übergehen[2]). Auch nach Fichte's Grundsätzen muß sich die Religion

[1]) Vgl. Baur bei Klüpfel, S. 238.

[2]) Vgl. (Süskind's) Bemerkungen über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Anhang zu Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre).

praktisch deduciren lassen; der moralisch Gläubige muß auch ein Gottesgläubiger werden, weil der Glaube an das höchste Gut ohne die Annahme eines höchsten Beförderers desselben oder eines moralischen Gesetzgebers nicht durchgeführt werden kann, wenn nicht die sittliche Willensbestimmung mit der theoretischen Ueberzeugung in Widerspruch treten soll. Religion ist der Inbegriff praktischer, d. h. auf unsere Selbstbestimmung wirkender Wahrheiten von Gott, und zwar als Genus die natürliche, als Species die geoffenbarte, welche sich auf ein Erkenntnißprincip außer uns gründet und von Gott durch übernatürliche Causalität bekannt gemacht worden ist. Nun aber knüpft Fichte zunächst die Möglichkeit der Offenbarung an die hochgespanntesten Bedingungen; sie soll nur vorhanden sein im Fall der tiefsten moralischen Versunkenheit, wie sie doch in Bezug auf das Christenthum historisch nicht nachgewiesen werden kann. Aber nein, antwortet der Apologet, das ist zuviel verlangt, auch wenn dieser niedrigste Standpunkt noch nicht erreicht ist, kann ein dringendes Bedürfniß obwalten, welches die geoffenbarte Religion zu einem höchst wirksamen sittlichen Beförderungsmittel erhebt. Und wie steht es ferner um den geoffenbarten Inhalt selbst? Auch diesem wird von Fichte jede Berechtigung abgesprochen, sobald er wirklich Etwas offenbart, denn Lehren welche uns die Majestät Gottes ganz vor Augen rücken und die Bestimmungen des künftigen Daseins uns vollständig durchschauen lassen, würden der Moralität nur hinderlich sein. Abermals eine überspannte Folgerung! Es ist eine willkürliche Annahme, daß jede eigenthümliche Belehrung so weit gehen müßte, Gottes Wesen „an sich“ und damit das Unendliche selber zu erschließen; die christlichen Belehrungen sind nicht von dieser Art, und doch übersteigen sie das blos Vernünftige und üben eine bedeutende moralische Wirkung aus, wie die von der Erlösung und Versöhnung, denn diesen giebt die wirklich vorhandene moralische Zerrüttung des menschlichen Zustandes die größte Wichtigkeit. Auch durch einen zweiten logisch-metaphysischen Einwurf läßt sich Süskind nicht einschüchtern. Geoffenbarte Lehren würden nach Fichte entweder unter die Gesetze unseres Denkens fallen oder nicht; im ersten Falle wären sie uns unbegreiflich, da wir das Uebersinnliche immer nur nach den

bekannten sinnlichen Kategorieen zu messen im Stande sind, im zweiten würden die übersinnlichen Gegenstände in die Mitte des Sinnlichen herabgezogen und wir gelangten ebenfalls nicht zu ihrer Erkenntniß. Folglich wird durch sie entweder die subjective Welt des Denkens oder die objective des Seins zerrissen. In dieser Alternative hält sich Süskind an die erstere Möglichkeit, er sucht nachzuweisen, daß wir unter Umständen berechtigt und genöthigt sind, unsere Kategorieen auf übersinnliche Objecte anzuwenden, also z. B. die Gottheit nach der Kategorie der Causalität zu denken, ohne daß dadurch das Uebernatürliche zu einem Theil der Natur gemacht würde. Den philosophischen Zusammenhang, in welchen die Fichte'sche Kritik eintrat, werden wir erst weiter unten in Betracht ziehen. Unseres Erachtens ist Süskind im Recht, wenn er sich sträubt, die abstracten und absolutistischen Merkmale gelten zu lassen, welche die Fichte'sche Kritik in den Begriff der Offenbarung verlegt hatte und die sehr geeignet waren, die ganze Frage einfach abzuschneiden. Jedoch begnügt sich Süskind, der behaupteten Unmöglichkeit geoffenbarter Lehren gegenüber deren Möglichkeit nachzuweisen, und seine Vertheidigung ist darum ungenügend, weil er das Vernünftige und Geoffenbarte lediglich nur als ein von Innen und von Außen Kommendes unterscheidet. Denn auf diese Weise erhalten wir für das Letztere wieder keine andere Stütze als die der Auctorität, welche schriftlich und gesetzlich feststeht und keine Beziehung hat zu dem, was von Innen kommt[1]).

Auch die Gebrüder Flatt haben mit Erfolg die Bestrebungen dieser Schule fortgesetzt, Beide waren wie Süskind Zöglinge des Tübinger evangelischen Seminars. Der Aeltere, Johann Friedrich, geb. 1759, gest. 1821, hat sich hauptsächlich als Moraltheologe so wie durch Studien der Kantischen Philosophie hervorgethan; unter seiner Anführung erschien seit 1796 das später von Süskind redigirte „Magazin für Dogmatik und Moral". Seine Verdienste sind größer als die seines Bruders Karl Christian, geb. 1772, gest. 1843, welcher seinen Lebenslauf zwischen Kanzel

[1]) Andere Abhandlungen von Süskind im Flatt'schen Magazin beziehen sich auf die Prüfung der Schelling'schen Lehren.

und Katheder getheilt hat; aber auch er stellte sich im Verhältniß zu den kritischen Religionstheorieen die Vertheidigung des „absolut göttlichen Inhalts“ der Offenbarung zur Aufgabe[1]). Der etwas kritischer gesinnte E. G. Bengel, der Enkel des bekannten, hat mehr das Feld der Kirchengeschichte und Symbolik bearbeitet. Mit Storr verband alle diese Männer die scharfe Auffassung und Durchführung des biblischen Princips, dann aber auch das gediegene wissenschaftliche Bestreben, welches sie bewog, den Verband mit der Philosophie und wissenschaftlichen Zeitbildung nicht abzubrechen, sondern deren Waffen und Mittel zu einer besseren Begründung und Herleitung des christlichen Glaubens zu benutzen; und dieses Streben ist für die Zukunft unverloren geblieben.

VII. Einmischung theosophisch-speculativer Elemente.

Crusius.

Unsere Entwicklung führt auch an solchen Persönlichkeiten vorüber, die mehr eine Seitenbewegung darstellen. Ueberall begegnen uns strenge Fachmänner, hier wird deren Reihe durch einen ganz anders organisirten Geist unterbrochen. Christian August Crusius[2]),

---

[1]) Außer mehreren lateinischen Abhandlungen (Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christ. doctrina pertinentes 1792; Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur, 1788) lieferte J. Fr. Flatt „Beiträge zur christl. Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben,“ 1792 und seine Vorlesungen über die christl. Sittenlehre edirte Steudel 1823. Uebrigens verweise ich auf die in dem Artikel von Landerer gegebenen literarischen Nachweisungen und auf Klüpfel a. a. O. S. 231 ff.

[2]) Das Gedächtniß dieses Mannes ist neuerlich mit parteiischer Vorliebe aufgefrischt worden in der Schrift von Fr. Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie und ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius rc. Lpz. 1845. Der Verfasser will in Crusius einen ausgezeichneten Höhepunkt in der Fortbildung einer an Bengel sich anschließenden gläubigen und doch speculativ begründeten biblisch-prophetischen Theologie, welche dem kritisch-verständigen Zeitgeist kräftigen Widerstand leistete, darstellen. Ich benutze einige von Delitzsch dargebotene Materialien und Urtheile, ohne ihm in seiner Tendenz folgen zu können.

geb. 1715 zu Leuna bei Merseburg, hat seit 1744 als Professor der Philosophie und seit 1750 auch der Theologie zu Leipzig gewirkt, wo er 1775 starb; schon früher ist er von uns als der vornehmste Gegner der Wolfischen Philosophie erwähnt worden. Er war durch Romanus Teller gebildet und von Bengel angeregt, ergab sich anfangs mit großer Anstrengung philosophischen Untersuchungen und machte erst nachher und ohne alle Aenderung seiner Ueberzeugungen die Theologie zum Hauptstudium. Als Theologe bewegte er sich wesentlich in den alten Glaubensanschauungen, die er aber nicht methodisch entwickelte, sondern biblisch beleben und durch prophetische, speculative und man darf sagen theosophische Züge eigenthümlich gestalten wollte. Wir werden durch ihn an Bengel und den Pietismus, theilweise sogar an Oetinger erinnert, während er doch zugleich als Moralist, Logiker und Metaphysiker und als Kritiker der Wolfischen Principien nicht ohne Erfolg auf das wissenschaftliche Leben seiner Umgebung eingewirkt hat. Die Universität zerfiel damals in Ernestianer und Crusianer, die Letzteren blieben in der Minorität, aber standhaft und anhänglich. Auch konnte der Contrast beider Männer nicht greller sein, denn sie kämpften mit völlig heterogenen Waffen, und die verständige Hermeneutik widerstrebte dem Crusius ebenso sehr, wie ihm die kritischen Bestrebungen seiner Zeit fern lagen. Seine Beurtheilung des Wolfianismus ist später von Kant beachtet und in mehreren Punkten bestätigt worden [1]).

Schon darin griff Crusius in den älteren Pietismus zurück, daß er die Fehlgriffe und Corruptelen des menschlichen Verstandes wieder aus dem Willen herleitete, als welcher die Bewegung des Denkens leitet und bestärkt. So oft die Vernunft Gutes und Schlechtes unterscheiden will, steht sie ganz unter Leitung einer vorauswirkenden Willensrichtung; praktische Vorurtheile werden daher schwerer als theoretische entkräftet, weil sie ganz von der Neigung abhängen. Die Sünde kann nicht aus der endlichen Beschränktheit der Natur und dem metaphysischen Uebel herstammen, erst der Zutritt der Freiheit macht sie zu einer wirklichen, also zurechnungsfähig und

[1]) Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, S. 61.

strafbar. Freilich müssen die einmal entstandenen Verderbnisse des Denkens dann wieder irreleitend auf den Willen zurückwirken. Man wendet ein, daß auf diese Weise jede Sicherheit der Erkenntniß aufhört, wenn man dieselbe von vorn herein durch die Willkür gelenkt und abgewandelt werden läßt. Keineswegs, die Kriterien der Wahrheit hebt diese Ansicht nicht auf, sondern macht nur die genauere Anwendung der Denkgesetze auf einen bestimmten Gegenstand fehlbar; auch bleibt es dabei, daß jede Besserung des Menschen den umgekehrten Weg einschlagen und mit der Belehrung der Vernunft beginnen muß. Was das Princip des zureichenden Grundes betrifft[1]: so verdient es nach Crusius die unbedingten Lobpreisungen nicht, die es zur vermeintlich unerschütterlichen Grundlage ganzer philosophischer Systeme gemacht haben; es führt zu den unhaltbarsten Folgerungen des Fatalismus und wird schon durch den mehrdeutigen Begriff des Zureichenden, welcher physisch und moralisch verstanden werden kann, unsicher. Auf freie Handlungen ist der Leibnitzische Satz, daß jedes Ding einen Grund a priori habe, nicht anwendbar. Die wahre Freiheit ist das Vermögen eines Subjects, „in jedem Momente seiner Activität dasselbe, was es in diesem Momente thut, ebensowohl nicht zu thun"; sie enthält die Möglichkeit einer beständigen Alternative, welche in dem handelnden Subject als solchem gegründet sein muß, sie wird also aufgehoben, wenn wir das Handeln determinirenden Bestimmungsgründen, äußeren oder inneren, unterwerfen[2]. Auch der Optimismus führt zu keiner sicheren Erkenntniß, denn er vertauscht den einfachen Begriff des Guten mit dem jederzeit problematischen und relativen des Besten[3]. Ebenso war Crusius der Meinung, daß die Wolfianer sich ihrer angenommenen Uebereinstimmung der Philosophie mit der Theologie viel zu eilfertig und unbedacht überlassen, da eine ganz allgemeine Anerkennung der Vernunftwahrheit zum Beweise dieser Harmonie nicht hinreichend sei[4]. Nicht ohne Grund, wenngleich in auffallender

[1]) De limitibus principii rationis sufficientis, vide Opuscula.

[2]) Delitzsch a. a. O. S. 60.

[3]) Eine von Schleiermacher wiederholte Bemerkung.

[4]) Crusii Opuscula p. 333. De eodem vero in philosophia et theologia.

Rede, hat Luther geleugnet, daß das Wahre in der Philosophie auch theologisch jederzeit das Gültige sein müsse. Nicht zwar als ob in der objectiven Wahrheit eine Spaltung möglich wäre, aber die Philosophie ist an formale und materiale Principien gewiesen, die auf ihrem Gebiet vollkommen brauchbar, doch nicht ohne Restriction in der Theologie gehandhabt werden dürfen. Auf der einen Seite gelten auch Wahrscheinlichkeitsbeweise, welche auf der andern keine Stelle verdienen. Auch innerhalb der Religion haben die Philosophen sich einen bequemen Grundsatz moralischer Probabilität angewöhnt, aber man braucht denselben nur schärfer anzusehen, um zu finden, daß er nicht leistet was er verspricht, und daß indem eine Reihe von Fragen scheinbar gelöst werden, stets neue und unbeantwortliche auftauchen.

Diese Opposition gegen den schulmäßigen theologischen Wolfianismus war wohl geeignet, einige seiner Blößen aufzudecken; sie bezeugt den Scharfsinn des Mannes, dessen Kritik jedoch viel zu wenig Tiefe und principiellen Zusammenhang hatte, um eine Reform der Philosophie anzuregen. Kant hat bekanntlich die Leibnitzische Freiheitslehre weit schärfer untersucht und gründlicher bestritten. Wenn Crusius vor einer übereilten Harmonisirung des theologischen und philosophischen Wissens warnte: so ist er doch selbst in dieser Richtung viel weiter gegangen. Denn er giebt dem Wunder eine nothwendige Stelle in der Metaphysik, indem er dem höchsten Weltplan gemäß natürliches und übernatürliches Wirken in der Leitung der Dinge beständig neben einander gehen läßt, so daß das letztere nur zeitweise und zu den Zwecken der Offenbarung erkennbar geworden sein soll. Er geht darauf aus, Geistiges und Materielles auf ein gemeinsames Substrat des creatürlichen Lebens zurückzuführen, damit jede spiritualistische Trennung dem letzten Endzweck der Schöpfung widersprechend erscheine. Daher denkt er die Seele wenn nicht in stofflicher, doch räumlicher Existenz, daher findet er den Gott ebenbildlichen Charakter des Menschen in beiden Hälften seines Organismus ausgeprägt, giebt allen natürlichen Kräften in Gott selber ein höchstes Analogon und bringt es auf diese Weise zu einer Anschauung des göttlichen Ebenbildes, nach welcher dieses bis zu

einer allseitigen verwandtschaftlichen Beziehung des Schöpfers zu den Geschöpfen gesteigert werden soll; — lauter Annahmen, die für den Zweck einer theologischen Anwendung zubereitet waren [1]). Damit hängt es auch zusammen, daß Crusius mit Verwerfung der prästabilirten Harmonie zu dem alten „System des physischen Einflusses" zurücklenkte, weil er die Menschennatur durchaus als ein innigst verbundenes geistleibliches Ganze zu betrachten strebte. Er hatte den Wolfianern eine übereilte Anwendung philosophischer Grundsätze oder Ergebnisse auf die Theologie zum Vorwurf gemacht, verfiel aber seinerseits in den Fehler der umgekehrten Einmischung, indem er, wie Delitzsch sagt, Philosophie und Theologie als Zweige Eines Stammes betrachtete. Das Ziel, das ihm vor Augen stand, war an sich ein hohes, aber auf diesem Wege unerreichbares; er wollte Einigung dessen, was der trennende Verstand stets zu sondern sucht; Geist und Materie, Leib und Seele, Speculation und Schriftglaube sollen sich zum Ganzen fügen und gegenseitig durchdringen. Zu diesem Zweck werden die physischen Qualitäten verwischt, ihre Abstände verringert, die Erkenntnißmittel durch einander geworfen, damit wie im Universum, so im Menschengeiste sich alles Differente in dieselbe Lebenseinheit aufhebe. Diese Scheu vor jeder Entzweiung des Weltganzen und seiner Lebenskräfte führte ihn sogar über die Schranken des kirchlichen Standpunktes. Wie das Wunder, so soll auch die Offenbarung nicht durch die eingetretene sittliche Störung veranlaßt sein, sondern beide waren in der ursprünglichen Anlage der Schöpfung gegeben, und nur in der Art der Ausführung ist die Offenbarung durch den Eintritt des Sündenfalls modificirt worden. Der menschlichen Natur war es von Anfang an wesentlich, durch ein göttliches Wort geleitet und unterwiesen zu werden [2]).

Als Theologe hat sich Crusius mit lebhafter Vorliebe in eine biblisch-prophetische oder modern ausgedrückt reichsgeschichtliche Anschauung des Christenthums hineingedacht. An System und Methode fehlt es ihm ganz, die hermeneutischen Vorkehrungen der Ernesti-

[1]) Vgl. die Nachweisungen bei Delitzsch, S. 47 ff.

[2]) Ebendas. S. 66 ff.

schen Schule verschmäht er, und sein Beweis der Inspiration besteht in wenigen lose verbundenen Behauptungen. „Die göttliche Eingebung muß derjenige, der sie hat, aus dem Bewußtsein seines Zustandes und seiner Erfahrung bezeugen; daß aber sein Zeugniß glaubwürdig sei, muß aus seinen Thaten, Leben und Wandel erhellen“ [1]). Fassen wir den Inhalt dieser Religionslehre kurz zusammen: so liefert sie uns eine Reihe von Vorstellungen des göttlichen Gesammtwerks, welches mit der Schöpfung beginnt und bis zur Parusie und zur Erfüllung der apokalyptischen Weissagung in bestimmter stufenmäßiger Ordnung hinabreicht, und in der Einsetzung des Sohnes Gottes zum Reichskönig hat es seinen Mittelpunkt. Die Offenbarung ist Geschichte, Thaten und göttliche Wirkungen stellt sie uns vor Augen. Alle Kräfte des Universums werden in diese Entwicklung des Reiches hineingezogen; Weltschöpfung, Erhaltung, Menschengeschichte und Erlösung greifen in einander, und die strengste Beweiskraft der Offenbarung erwächst gerade aus der viele hundert ja tausend Jahre fortlaufenden Reihenfolge und Verbindung so zahlreicher Glieder. Selbst die himmlischen Geister werden in dem wundervollen Getriebe der göttlichen Regierung verwendet, und vermuthlich haben sie bei der Förderung des Wachsthums der Thiere und Erdgewächse ein Geschäft, ohne welches die bloß mechanischen und sich selbst überlassenen körperlichen Ursachen die Absicht des Schöpfers nicht hinreichend ausführen würden [2]). Am Ende des ganzen Processes eröffnet sich die Aussicht, daß das Himmelreich von Innen heraus einer allseitigen, sichtbaren und materiellen Darstellung zustrebe, welche in der leiblichen Auferstehung und in der Erneuerung des Himmels und der Erde ihre Vollendung finden soll [3]). Der Standpunkt ist also vorwiegend der judenchristliche. Wenn aber in dieser halb sinnlichen halb geistigen Natur- und Geschichtsauffassung der Idealgehalt des christlichen Glaubens ganz zu verschwimmen droht: so unterläßt doch Crusius nicht, den strengen

[1]) Crusius, Vorstellung von dem eigentlichen schriftmäßigen Plan des Reiches Gottes, Lpz. 1773. S. 6 ff.

[2]) Kurze Vorstellung 2c. S. 71 ff.

[3]) Delitzsch a. a. O. S. 53.

Inhalt des Dogma's in seine Erklärungen des Reichsplanes einzufügen, und es ist merkwürdig, daß er dabei einen Gesichtspunkt zum Grunde legt, den wir sonst selten angewendet finden, den Kanon eines göttlichen Decorums, d. h. einer inneren Angemessenheit des göttlichen Handelns [1]). Er bemerkt, daß das ästhetische Decorum von einem moralischen unterschieden werden müsse, und dieses letztere bezeichnet den Ausdruck der Uebereinstimmung des göttlichen Wirkens mit den dem höchsten Wesen nach richtigen Vernunftgrundsätzen zukommenden Eigenschaften, — nexus actionum Dei cum ejusdem attributis perfectissimis. Das Würdige verfeinert sich zum Schicklichen und wird dadurch noch dehnbarer. Wenn schon die Welt und Natur ein angemessenes Spiegelbild der Gottheit darstellen: so läßt sich jener verwandte Maaßstab auch auf andere Lehrthatsachen übertragen. Die Bekanntmachung der Trinität ist schicklich, weil sie das Denken über manche Fragen und Zweifel erhebt. Dem Opferleiden, durch welches der Gottessohn zur Herrlichkeit gelangt ist, legt der Hebräerbrief (2, 10, ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ, 7, 26) gegenüber dem Aergerniß der Welt ein höheres Geziemen bei. Die Theilnahme Gottes an allen Weltbegebenheiten, die durch die Sendung Christi vermittelte Erlösung und der ganze Act der Versöhnung, welcher das gesammte Geisterreich zum Frieden mit Gott zurückführte und Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte verhältnißmäßig in Anspruch nahm, — dies Alles stellt ein göttliches Decorum vor Augen, weil darin die göttlichen Eigenschaften in gotteswürdiger Verknüpfung und gegenseitiger Modification offenbar werden. Dasselbe Merkmal des Geziemenden zeigt sich in der Art, wie das Heil durch den Glauben mitgetheilt wird, ja es lassen sich alle kritischen Einwendungen nach dieser Regel beantworten. Wie es scheint, wollte Crusius mit seinem Decorum ein Mittleres ausdrücken, das sich über die Einseitigkeiten theils der Willkür, theils der unbedingten Nothwendigkeit erhebt. Seine Absicht war gut, der Maaßstab selber aber blieb

[1]) Crusii Opuscula, De decoro divino, p. 388. Schon Calov hat dieses πρέπον dogmatisch benutzt. Ebenso Joach. Zentgrafii Diss. de eo, quod Deum decet, Argent. 1677. Godofr. Christ. Beck, Diss. de decoro Dei. Delitzsch S. 13ff.

völlig subjectiv, ja er wurde in der Hand des Schriftstellers zu einem Kunstmittel, um alle ihm selber werthvollen dogmatischen oder biblischen Beziehungen zu rechtfertigen, wie er denn sogar die Stunde der Kreuzigung und des Todes Christi nach dem Decorum beurtheilt.

Das eigenthümlichste Erzeugniß ist unstreitig seine von Delitzsch so geflissentlich hervorgehobene prophetische Theologie[1]). Diese gab ihm Gelegenheit, das im Großen schon entworfene Bild des göttlichen Haushalts bis in's Kleine auszuführen, den Faden typischer Verhältnisse zu verfolgen, die Formen und Epochen der prophetischen Rede festzustellen, mit einem Wort seinen Lieblingsvorstellungen mit phantastischem Scharfsinn nachzugehen. In der Zeitberechnung schloß er sich ganz an Bengel's chronologische Arbeiten an, seine Regeln zum Verständniß der Weissagung, obwohl im Einzelnen fein und interessant und an manches später Vorgetragene erinnernd, können doch, weil sie jede historische Untersuchung ausschließen, niemals zum Ziele führen.

Bei solcher Denkweise stand Crusius weit ab von den Bestrebungen der Mehrheit und das Verständniß für die Nothwendigkeit einer Umbildung der Theologie fehlte ihm. Er klagt bitter über den unglaublichen Leichtsinn, mit welchem von vielen Seiten an dem Evangelium des Reichs gefrevelt werde, über die Beleidiger der Majestätsrechte, „welche unter dem Scheine gründlicher Schriftauslegung den göttlichen Sinn verfehlen und unkenntlich machen". Er verwirft namentlich das moderne dogmenhistorische Verfahren, weil es zu der schädlichen Annahme verleite, daß von der Geschichte und Literatur der Beweis und die Gewißheit der christlichen Glaubenslehren abhänge[2]). Mochten auch seine Klagen in mancher Hinsicht berechtigt sein: so war doch sein eigener theologischer Standpunkt der

---

[1]) Crusii Hypomnemata ad theologiam propheticam, 3 voll. Lips. 1764 bis 1778, theilweise in deutscher Uebersetzung, Lpz. 1771. 72. Ueber den Inhalt vgl. Delitzsch a. a. O. S. 74 ff.

[2]) Crusius, Kurze Vorstellung, Vorbericht. Desselben Abhandlung: Daß die Geschichte der christlichen Glaubenslehren nicht mit dem Beweise der Lehren verwirrt werden dürfe.

Schwierigkeit und Gefahr durchaus nicht gewachsen; er konnte nur hemmen, nicht helfen, wie jede reagirende Thätigkeit, sobald sie sich von den Untersuchungen der Gegner abwendet, statt auf sie einzugehen. Als Philosoph besitzt Crusius eine kritische Wichtigkeit, als Theologe nimmt er unseres Erachtens nur eine Nebenstellung ein, aber gerade eine solche, an die sich manche verwandte Geister anschließen konnten. Denn an seinem Namen hängen eine ganze Anzahl anderer religionsphilosophischer und theologischer Schriften, z. B. von G. A. Baumgarten-Crusius, J. G. Burkhardt, F. W. Dresde, C. W. Hempel, A. F. v. Reinhard, J. Fr. Teller[1]), wie denn auch Volkmar Reinhard von ihm eine Anregung empfangen hat. Schon damals lauteten die Urtheile über ihn ganz entgegengesetzt; in Ernesti's Bibliothek wurde er stark angefeindet, und es wirft ein grelles Licht auf diese Zeit, daß durch ein Mandat Friedrich's II. seine Schriften in Preußen verboten und die Wolfischen empfohlen wurden. Und doch ist derselbe Mann, welchem sein abtrünniger Schüler Bahrdt den „untersten und feinsten Grad des Wahnsinns" zuschreibt, neuerlich als Einer von den ausgezeichneten Anführern wahrer gläubiger Schrifterkenntniß, die von der „einseitig spiritualistischen Schriftanschauung der früheren Zeit zu der geistleiblichen und organischen" hinleiteten, deren Werke aber erst die Folgezeit zu würdigen berufen war, mit vielem Aufwand in Erinnerung gebracht worden. Ich kann dieses hochgespannte Lob[2]) nicht gutheißen, doch verdient es immer Beachtung, daß selbst in dieser kritisch gestimmten Zeit der Faden einer ungeschulten Theologie nicht abgerissen wurde, und was an Crusius wahrhaft hochgeschätzt

[1]) Am Meisten ist unter diesen Baumgarten-Crusius durch sein Werk: Schrift und Vernunft für denkende Christen, 6 Bde., Berl. 1793—97, bekannt geworden. Ein Verzeichniß der Schriftsteller aus Crusius' Schule liefert Delitzsch S. 145.

[2]) Delitzsch, S. 16. „Crusius ist weder Pietist noch Orthodoxist, aber er ist rechtgläubig im edelsten Sinne des Worts, frei von allen an Bengel und noch mehr an Roos haftenden Makeln, frei von den Extravaganzen eines theosophischen Eklekticismus, von denen Oetinger umgetrieben wird; rechtgläubig mit einer Lebendigkeit und Innigkeit, wie sie nur immer der Pietismus gegenüber der Orthodoxie fordern konnte." Mit Bengel's Leistungen können doch die leicht hingeworfenen theologischen στρωματεῖς des Crusius gar nicht verglichen werden.

werden muß, ist der lautere Kern seiner evangelischen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Er stellt uns, wie Rosenkranz treffend bemerkt, eine jener ehrenwerthen Naturen dar, „in welchen der theologisch-praktische Trieb das innerste Leben ausmacht und denen deshalb die Wissenschaft nicht schlechthin, sondern mehr als Mittel gilt, einen Gott wohlgefälligen Wandel zu führen." Von diesem praktischen Sinn giebt nicht nur in Verbindung mit dem Freiheitsprincip seine Moraltheologie Zeugniß, sondern derselbe verleugnet sich nirgends und hat ihm mitten unter allen Verirrungen und Seltsamkeiten auch manchen schönen Ausspruch in den Mund gelegt, z. B. wenn er sagt: „Wer sich einen Christus erdichtet, der ihm die Freiheit zu sündigen giebt, der glaubt nicht an Jesum, sondern an ein Unding, desgleichen nicht gewesen ist noch sein wird, so wenig als der fleischliche Messias der Juden."

In dieser reinen Christlichkeit des Herzens begegneten sich damals zwei Leipziger Schriftsteller, Crusius und Gellert, Beide in ungleicher Weise von der Kraft und Wahrheit des Evangeliums ergriffen. Der Eine bewegte sich in einem particularen und der Mehrzahl unzugänglichen Gedankenkreise, der Andere blickte mit frischen hellen Blicken in die Welt und verstand deren Bedürfniß, er war stark angeweht von der Zeit, blieb aber auch fähig, die empfangenen Eindrücke kräftig zurückzugeben. Gellert hat sich als Theologe an Ernesti angeschlossen, ohne darum kalt und oberflächlich zu werden. Die Welt und Weltbildung aber hat den Ersteren verschmäht und den Anderen geliebt und in Ehren gehalten, — oder nennen wir lieber gleich den Repräsentanten beider, Friedrich den Großen, welcher Gellert auszeichnete und Crusius' Schriften mit dem Banne belegte.

Nach Crusius' Tode fand dessen Richtung noch Fortsetzer in Pezold und J. Fr. Burscher, dann gewann die Ernesti'sche Schule vollständig die Oberhand, und die Leipziger theologische Facultät verfolgte unter Anführung von Morus, Dathe, Rosenmüller, Keil und Tzschirner ihre weitere gelehrte Laufbahn.

In dieser Reihenfolge von Schriftwerken hat sich die conservative Dogmatik und Theologie gestaltet und ihr Dasein bis zum

Anfange dieses Jahrhunderts fortgesetzt; sie erweist sich als ein integrirender Bestandtheil des ganzen Processes, dessen allgemeinere Natur sich auch in ihr nicht verleugnen kann. Keiner der Genannten entzieht sich dem Streben nach Reinigung, Vereinfachung oder nach Ausmerzung des Veralteten, Keiner will den schwerfälligen Schematismus, welchem sich noch Baumgarten gefügt hatte, unverändert fortführen. Der Uebergang von der symbolmäßig gebundenen zu einer biblisch normirten Lehrauffassung hat sich im Großen vollzogen, aber in einer Weise, welche von der ungleich fortdauernden Einwirkung der kirchlichen Tradition Zeugniß giebt. Die historische Bewegung des positiven Standpunkts wird dadurch bedeutungsvoll, daß sie gegenüber der andern kritischen Richtung ebenfalls gewisse Stadien einer fortschreitenden Abklärung und Selbstbestimmung des dogmatischen Princips ausdrückt. Wenn also Michaelis sich begnügt, aus den Schranken des alten Systems mit Vorsicht herauszutreten: so bezeichnet Walch schon das Bedürfniß einer Reaction gegen den Rationalismus, und diese Opposition steigert sich bei Carpzov und Sartorius bis zu einem Rückgreifen in die orthodoxe Lehrform. Morus und Döderlein wollten wieder mitten im Strome bleiben, indem sie mit besonnener Abschätzung Altes und Neues gegen einander in's Gleichgewicht brachten, und wenn Reinhard etwas Aehnliches beabsichtigte: so geschah es zugleich mit bestimmter Verwahrung gegen eine ungebührliche Ausdehnung der Vernunftrechte. In ihm war also die Scheidung formell ausgesprochen, aber erst durch Storr und seine Schule ist ein theils streng biblischer theils wissenschaftlich unterstützter Supranaturalismus festgestellt worden, und der Grundgedanke desselben läßt sich dahin formuliren, daß das Christenthum eine übernatürlich geoffenbarte Lehre sei, welche, weil sie eine übersinnliche und der Vernunft unzugängliche Wahrheit enthält, lediglich und unbedingt aus ihrer eigenen urkundlichen Quelle geschöpft und nach deren Aussagen zusammengestellt werden dürfe.

VIII. Die popularen Dogmatiker und die Apologeten.

Am Schlusse dieses Abschnitts ist es wohlthuend, zu Gunsten einiger Popularschriftsteller die Schwierigkeiten der gelehrten Theologie auf einen Augenblick zu vergessen. Auch lag darin gewiß ein wahrer Fortschritt, daß die Nichttheologen damals nicht mehr wie vordem mit scholastischen Subtilitäten überschüttet, sondern durch einen faßlichen und genießbaren Vortrag für die gute Sache des Christenthums gewonnen werden sollten. Der Göttinger Gottfried Leß und der Jenenser Griesbach haben sich als gemeinverständliche Dogmatiker ausgezeichnet. Der Erstere will in seinem Werk die praktische Glaubenslehre aus den Beschwerlichkeiten der Schule herausziehen und dafür mit allerhand fruchtbaren, aus der allgemeinen Wissenschaft, der Physik, Astronomie und Psychologie geschöpften Beobachtungen ergänzen und bereichern. Man folgt ihm mit Vergnügen, wenn er in lebhafter Sprache die Herrlichkeit des Evangeliums preist und wenn er zu bedenken giebt, daß zwar Vernunft und Bibel keine Gegensätze seien, doch aber die letztere zahlreiche Aufschlüsse gewähre, nach welchen die Vernunft eines Sokrates vergeblich getrachtet, und daß unsere Katechismusschüler aufgeklärter seien als die Philosophen des Alterthums. Das Christenthum, sagt Leß, ist die Religion der Liebe und der Freude und die rechte Kunst stets froh zu sein, denn es enthält die Versicherung Gottes von der völligen Begnadigung des sich bessernden Sünders und von der göttlichen Vaterliebe zu den Gebesserten. Das war allerdings die einfache Erkenntniß, in welcher alle positiven oder fortschrittlichen Theologen hätten Einklang und gemeinsame Erquickung finden sollen. Daher bleibt auch unser Schriftsteller überall auf dem besten Wege, wo er die Früchte dieser Grundwahrheit beschreibt und aus der frommen Betrachtung der Schriftlehre Kräfte entwickelt, stark genug um über die Noth des Lebens und des Todes zu erheben. „Selbst die Unveränderlichkeit des Ewigen, wird bemerkt, kann also von uns Menschen, die wir jeden Augenblick dem Wechsel unterworfen sind, gewissermaßen nachgeahmt werden; Festigkeit des Charakters,

'e Eigenschaft aller großen Seelen, ist es was sie uns einflößen
"[1]). Aber es war schwierig, innerhalb dieser Schranken eines in
Liebe thätigen Glaubens zu verbleiben, ohne Einmischung von
ßen, die dem wissenschaftlichen Urtheil zufallen und vor diesem
st bestehen. Mit Zurückstellung des Alten Testaments und sogar
er Zustimmung zu dem damals häufig gemachten Vorschlage von
tomirten Bibelausgaben stützt sich Leß lediglich auf das Neue
tament als das Buch der Bücher; er unterwirft dessen Abfassung
Aufsicht des h. Geistes, folgert aber sofort, daß in dem Vor-
ge der Apostel kein einziger, auch nicht der geringste Irrthum
geräumt werden dürfe, jede ihrer Aussagen sei einem Gottes-
uche gleichzustellen. Das wäre ein solcher Sprung aus dem
ubigen Herzen in die Consequenzen des dogmatischen Verstandes,
selbe Sprung, dessen die Theologie so lange Zeit bedurft hatte,
chem sie aber nunmehr nothgedrungen vorbeugen lernen mußte.
an denke an die biblische Kritik des Reimarus. Warum ist sie
: uns meist veraltet und ohne Spitze? großentheils wohl darum,
l sie überall nur den Maaßstab historischer Haltbarkeit im
zelnen mitbringt, und da dieser nicht durchgeführt werden kann,
h der offenbarenden Wahrheit und Kraft das Garaus zu machen
nt[2]). Es war noch nicht zur Anerkennung gekommen, daß eine
gengeschichte wie die Genesis, wenn sie von solchen Ideen durch-
ngen ist, für den Religionszweck Etwas leisten kann, was in
sem Falle eine bloße Erzählung des Geschehenen niemals würde
istet haben. Aehnliche Gefahren dieser praktischen und dann auch
der nicht praktischen Dogmatik begegnen uns mehrere. Es wird
ach gefolgert, daß wenn die Trinität biblisch sei, der Glaube
sie Vernunft, der Unglaube Unvernunft sein müsse, und dennoch

[1]) Leß, Handbuch der christl. Religionstheorie für Aufgeklärtere oder Versuch
r praktischen Dogmatik, Gött. 1789, S. 32. 36. „Es giebt folglich kein
eres inneres Zeugniß der h. Schrift als die Empfindungen der göttlichen
kungen des Christenthums. Ich empfinde, daß die Religion des Neuen
aments mich zu einem ganz andern Menschen macht, die edelsten Gesinnungen
mir wirkt" zc.

[2]) D. Strauß, Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Ver-
r Gottes, Lpz. 1862, S. 145. Im Auszuge bei Hettner a. a. O. S. 54 ff.

wird der Vernunft nichts Faßliches darüber dargeboten. Am Wenigsten konnte eine Christologie dieser Art befriedigen, weil sie in eine prosaische, ideenlose und doch empfindelnde Lebensbeschreibung des Herrn ausartet [1]). Eine so völlig geschäftsmäßige Auffassung von dem Erlösungswerke Christi unterscheidet sich von der vulgär rationalistischen nur durch die stärker aufgetragene Sprache, der Charakter ist derselbe. Die unbedingte Gnadenwahl endlich nennt Leß eine schwarze schreckliche Erfindung, und dieses krasse Urtheil sollte, wie sich zeigen wird, für die meisten Schriftsteller beider Parteien das einzige Residuum des Confessionalismus werden.

Des trefflichen Griesbach vielgelesenes Lehrbuch [2]) übertrifft das Lessische an Bündigkeit, zugleich ist es für ihn selber bemerkenswerth, da es sehr verschieden von Niemeyer's Popularschriften der kirchlichen Lehrgestalt in schonender Weise sich anschließt.

Diese Werke berühren sich ihrem Zweck nach mit der damals so reichlich gepflegten apologetischen Literatur, denn auch sie war mehr durch den allgemeinen Zustand der Religion und Kirche als durch wissenschaftliche Beweggründe hervorgerufen.

Deutsche Vertheidigungsschriften gehen durch das ganze Jahrhundert hindurch und beschäftigen sich entweder vorzugsweise mit der urkundlichen Seite der Offenbarung oder mit den Gegenständen, Gründen und Wirkungen des Glaubens. Einige Schriftsteller gehören der exacten Wissenschaft an. Euler in seiner Rettung der Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeisterei (1747) gründet

[1]) Vgl. z. B. Leß, S. 606. 613. „Diese reizende, erhabene, entzückende Tugend Christi glänzte nie stärker als in seinem Leiden, besonders jenen schrecklichen Martern der letzten Tage seines Erdenlebens. Aber diese Leiden hatten noch eine ganz besondere Natur und einen weit höheren Zweck." — „Für jene menschenfreundliche, großmüthige Arbeit und Leiden ward er von Gott zum König der Welt bestellt."

[2]) Anleitung zum Studium der popularen Dogmatik, Jena 1779, mehrmals wiederholt. „Ein behutsamer Versuch, das Alte zu versöhnen mit dem Neuen. Die Symbole sind ihm nicht unabänderliche, jede Berichtigung des öffentlichen Lehrbegriffs ausschließende Gesetze. Eine unmittelbare Offenbarung erscheint ihm möglich, ja wahrscheinlich und wünschenswerth, aber sie darf keiner evidenten Wahrheit der natürlichen Religion und Vernunft widersprechen." Frank, Die Theologie Jena's, S. 91.

alle apologetischen Beweise auf die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt des Willens, denn dieser kann auch bei großer Entwicklung des Verstandes ganz in den Banden der Sünde liegen [1]). Auch Haller's berühmte Briefe über die wichtigsten christlichen Wahrheiten (1779 und neuerlich wiederholt) halten sich streng an die Ideen der Erlösung und Versöhnung und zwar von der Voraussetzung aus, daß der Mensch böse ist. Lilienthal's vielbändiges Werk (1752—82) scheint die Stelle eines deutschen Lardner einzunehmen, für den damaligen Standpunkt biblischer Vertheidigung bietet es eine höchst reichhaltige Fundgrube. Auch Köppen (1785) widmet sich hauptsächlich den biblischen Fragen, aber er macht den Erfolg seiner Apologie von äußerst künstlichen und gewaltsamen Operationen abhängig. Kleuker (1785) bringt tiefer und geistvoller in den Heilszweck der Religion. Der schon erwähnte und um die Moralwissenschaft verdiente Leß (1773) ist als Apologet von den Engländern sehr abhängig; er theilt seine Arbeit in eine biblisch isagogische und eine mehr doctrinale Hälfte. Die Wahrheit der christlichen Religion folgt daraus, daß sie Gottes würdig ist und daß sie der Vernunft unerreichbare, mindestens unerforschliche Lehren mittheilt; aber das sind doch nur Wahrscheinlichkeitsbeweise, Gewißheit geben erst Wunder und Weissagungen. Nösselt (1769) ergeht sich mit redseliger Breite in der Rechtfertigung der allgemeinen Wahrheiten der christlichen Religion, zeigt aber doch in der Beantwortung eines Rousseau und Sherlock mehr Gründlichkeit und Umsicht als Leß. Wollen wir noch Reinhard, — wegen seines Versuchs über den Plan Jesu 1782, — Sack, Jerusalem, Spalding hinzunehmen: so zeigt sich unter diesen Schriftstellern ein beträchtlicher Dissensus, denn die Letzteren sind von der Neologie ergriffen und wollen doch Fürsprecher sein. Leß und Jerusalem stehen einander sehr fern, ebenso fern wie die Wortführer der eigentlich theologischen Parteien; allein die gemeinsame apologetische Tendenz läßt diesen Gegensatz weniger hervortreten. Die Vertheidigung diente überwiegend einem praktisch religiösen Bedürfniß

[1]) Vgl. Tholuck, Verm. Schr. S. 337 ff. Hagenbach's K.-G. d. 18. Jahrh. I, S. 324 ff.

und blieb von diesem abhängig; sie war gegen Deismus, Naturalismus, Sensualismus, gegen fremden und einheimischen Unglauben gerichtet, also eigentlich kein Bestandtheil des gelehrten theologischen Streits. Man kann Nösselt's Buch fast zu Ende lesen, ehe man zu den schwierigeren Controversen gelangt. Gegen Edelmann, Reimarus und Bahrdt konnte wohl apologetisch verfahren werden, aber nicht gegen Semler, Töllner und Andere, die sich einen christlichen Willen bewahrten. Folglich bewegten sich beide Gedankenkreise, der apologetische und der kritisch-dogmatische, in einer verhältnißmäßigen Unabhängigkeit, und was sie mit einander gemein hatten, mußte doch hier wie dort eine verschiedene Form und Behandlung annehmen.

Diese Notizen führen auf eine für uns wichtige Beobachtung. Zunächst ist allerdings richtig, daß die apologetische Thätigkeit, eben weil sie so geflissentlich betrieben wurde und in allen Punkten Recht behalten wollte, auch den kritischen Trieb gereizt hat, wie denn Lessing von sich selber gesteht, daß er durch die Vertheidigungen erst auf den Standpunkt der Widersacher aufmerksam geworden sei[1]). Ferner aber muß es doch einen inneren Grund haben, daß die Sorge für die Vertheidigung des Christenthums nicht aufhörte, auch als Kritik und Rationalismus schon im vollen Gange waren, ja daß sie sogar auf die freiere theologische Richtung überging. In England bezeichnen Angriff und Vertheidigung zwei große literarische Epochen, deren erstere von der letzteren aufgenommen wird und das von jener gewonnene Terrain vollständig zurückerobern will; in Deutschland übertragen sich beiderlei Bestrebungen auf dieselbe große Gesammtbewegung. Daß sich in ihrem Zusammensein höchst verworrene und inconsequente Zustände verrathen, soll keineswegs geleugnet werden, aber auch die andere Folgerung steht fest, nach welcher die protestantische Theologie unter fortdauernder Anerkennung eines apologetischen Rechts ihre eigenen Kämpfe wie ein opus ad intra durchfechten sollte. Und dazu war sie, wenn irgendwo, in Deutschland am Ersten befähigt, warum? weiß Jeder, der Etwas vom deutschen Geiste in sich trägt. Wie übrigens die Apologetik damals

[1]) Hettner a. a. O. S. 37.

geschaffen war, schließt sie mit diesem Jahrhundert ab, später mußte sie sich seit Planck eine mehr philosophisch-historische Gestaltung geben.

Ein apologetisches Element begegnet uns endlich noch in der Richtung der deutschen Nationalliteratur und der schönen Wissenschaften. Diese wollten nicht unchristlich sein, noch weniger für Deismus und Naturalismus einstehen, aber, wie schon in der Einleitung angedeutet worden, sie entfremdeten sich den religiösen und kirchlichen Angelegenheiten und würden allen Verband mit ihnen verloren haben, wenn dieser nicht durch zwei Männer erhalten worden wäre. Herder und Lessing sind die Theologen unter den Klassikern, die Einzigen, in deren Werken das Theologische neben dem Poetischen, Antiquarischen und Historischen eine selbständige Abtheilung bildet und die darin zeither ohne Nachfolger geblieben sind. Ich bemerke ausdrücklich, daß nach der Anlage dieser Darstellung uns nur eine gelegentliche Berücksichtigung ihrer Verdienste obliegen kann. Beide Männer haben dem Zerfall der Geistesbildung kräftig vorgebeugt, Beide das humanistische Culturprincip mit Einschluß der christlichen Geistesmächte im großen Stile durchgeführt, dafür gebührt ihnen Ehre und Dank. Aber Lessing und Herder, verbunden durch ihren Eifer für die Freiheit der Forschung und für Erhebung des Geistes über den Buchstaben, wirkten doch verschieden und beinahe entgegengesetzt auf die Theologie, der Eine kritisch durchgreifend, der Andere anregend, bereichernd und lehrhaft, jener auf die Lehrer, dieser mehr auf die Schüler und Einzuweihenden. Wir finden den Einen in den Propyläen der Wissenschaft, den Anderen im Inneren an entscheidender Stelle, wo die Wege sich theilen. Das Recht oder Unrecht der Orthodoxie, das Wesen der Offenbarung, deren Vollkommenheit oder historische Entwicklungsfähigkeit, das Verhältniß von Schrift und Tradition, die Trinität, — das waren die großen principiellen Fragen, welche Lessing ergriff, er drängte vorwärts und vorgreifend zur Entscheidung, während Herder mit Vorliebe auf dem weiten Felde der Schrift- und Geschichtsforschung verweilte, um es mit neuen Anschauungen anzubauen. Wenn schon Lessing trotz aller Schärfe seiner rationalen Grundsätze nicht ver-

schmäht hat, die christliche Sache und zuweilen das Dogma selber gegen bedachtlose Einwürfe und gegen die Seichtigkeit der Aufklärerei in Schutz zu nehmen: so ist Herder mit vollem Recht unter die Apologeten im edlen und universellen Sinne gezählt worden, und vielleicht konnte er um so fruchtbarer und ungestörter wirken, da er seiner Geistesart folgend nirgends in die Schranken theologischer Gegensätze ganz einging. Gewiß war er der beste Hodeget seiner Zeit. Was ihm fehlte, ist zu oft gesagt, um der Wiederholung zu bedürfen, was er geleistet, ist stets erfreulich in Erinnerung zu bringen. Das Genie erlaubt sich, an beiden Tafeln zu schwelgen, indem es beide in Nahrung setzt. Herder's milde und friedfertige und doch begeisterte Stimme tönte unter allen Parteien umher, obgleich sie der freieren Denkart innerlich verwandter war. Sein oft erwähnter Rath, die h. Schrift menschlich zu lesen, da sie von Menschen und für Menschen geschrieben sei, sie zu untersuchen, nicht anzubeten, sie in ihrem eigenen Geiste zu verstehen und nicht durch Gelehrsamkeit zu verdunkeln, kam wohl der Aufklärung entgegen, sollte jedoch Allen nützlich werden, zumal wenn zu dem Ausspruch des Basilius: *θεολογεῖν δεῖ, οὐ τεχνολογεῖν*, von ihm noch der Zusatz gemacht wurde: *μὴ φιλολογεῖν μόνον*. Seine Ermahnung, der theologische Leser biblischer Schriften möge sich an die Stelle der ersten Empfänger versetzen, bezeichnet nur den letzten Endzweck des von Ernesti aufgestellten hermeneutischen Princips, aber sie hat etwas Reformatorisches, indem sie von einer Tradition erlöst und zu frischer und unmittelbarer Aneignung auffordert. Herder's Bemühen geht überall dahin, die biblischen Bücher an den historisch-menschlichen Boden, auf welchem sie entstanden sind, anzuknüpfen, während Hamann umgekehrt das Biblische bis auf die Ausdrucksweise von allem Uebrigen ablösen will, damit der h. Geist gleichsam als der Geschichtsschreiber „der kleinsten und verächtlichsten Begebenheiten erscheine", — Bestrebungen, die obwohl entgegengesetzt, doch nicht gänzlich einander ausschließen. Dem gegenüber tritt Herder aber auch auf die Seite der Positiven in Aussprüchen des Inhalts: Thatsache sei der Grund alles Göttlichen in der Religion, und diese müsse selbst wieder zur lebendigen

Geschichte werden; die ganze Religion in Grund und Wesen sei Thatsache und Geschichte, auf Zeugniß der Sinne und nicht der Oberkräfte allein und bei den Empfangenden auf Glaube gebaut, weshalb denn auch die Dogmatik als eine umfassende Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge stets von der historischen Wahrnehmung begleitet sein müsse. Dies und Aehnliches, — was doch der einseitigen Lehrhaftigkeit, die nun herrschend werden sollte, durchaus zuwiderlief, — wird oft wiederholt und darum auch das Thatsächliche in der evangelischen Erzählung stark hervorgehoben, weil eben von ihm das Leben der Religion ausgehen soll. Auch der scheinbare Gegensatz von Vernunft und Offenbarung erhält in dieser Richtung seine Lösung. „Es ist nicht gut, daß man Gegensätze macht, wo keine sind; noch minder daß man zwischen friedfertige Parteien Zerrüttung säet und eine, weil sie nicht die andere ist, auf Kosten der andern lobt." Von Anbeginn ist die Vernunft für den Empfang der Offenbarung durch göttliche Führungen erzogen worden; man darf sie nicht blind nennen, wenn sie doch fähig sein soll, die Nothwendigkeit und den Werth der andern auf's Genaueste zu demonstriren. Für die Wissenschaft freilich scheiden sich Vernunft und Offenbarung, aber nicht als feindliche Wesen, sondern wie Geschichte und Abstraction sich scheiden, so daß die letztere von jener abhängig bleibt. Und wenn durch jene das Unendliche endlich geworden ist: so soll die andere dieses Endliche wieder zum Ausdruck des Unendlichen emporheben[1]).

Es würde nicht schwer sein, zahlreiche Goldkörner und hodegetische Winke für alle theologischen Disciplinen zu sammeln; aber das Wichtigste bleibt immer, daß **Herder's** Schriften zur Beurtheilung des damaligen Verhältnisses der Zeitbildung zur h. Schrift den besten Gradmesser darbieten. Als dogmatische Norm und Auctorität ist die Bibel in dieser Zeit nothwendig beschränkt worden, dagegen wurde sie Bildungsmittel und Geistesquelle in weiterem Umfange wie seit Jahrhunderten. Das Alte Testament, so sehr es auch

[1]) Herder's Briefe über das Studium d. Th. 3, Br. 26.

Semler u. A. zurückstellen mochten, ist doch in gewisser Beziehung durch Michaelis, Herder und Hamann für die deutsche Wissenschaft erst erschlossen worden, und an ihm ließ sich Herder's allgemeine Absicht, aus dem Göttlichen das Menschliche herauszuziehen, damit in diesem wieder jenes offenbar werde, am Leichtesten durchführen. Die klassischen Dichter wollten ja nur Eine Heimath und Norm des Schönen gelten lassen, sie waren beispielsweise nicht darauf gefaßt, sich sagen zu lassen, daß das Buch Hiob poetisch angesehen ein Geisteserzeugniß allerersten Ranges sei, ein Buch welches Aussichten erwecke, „bald wie der bestirnte Himmel, bald wie der fröhliche wilde Tumult der ganzen Schöpfung, bald wie die tiefste Klage der Menschheit vom Aschenhaufen eines Fürsten" [1]). Von andern biblischen Büchern ward bemerkt, daß sie wohl höher geschätzt werden würden, „wenn sie nur nicht leider in der Bibel ständen." Wirkungslos sind diese Vorhaltungen nicht geblieben. Wenn es auch nur die antike Würde und der poetische Duft des Alten Testaments gewesen wäre, was alle tieferen Geister und Freunde des Alterthums anzog: so viel ist gewiß, daß von den Heroen der Literatur Keiner übrig blieb, der nicht einen Theil seiner Bildung der h. Schrift verdankt hätte. Nächstdem war Herder's Aufmerksamkeit den Evangelien zugewendet, und er wagte den Versuch, den Erlöser der Menschen als den vollendeten Menschensohn und als historische Erscheinung selbst nach psychologischen Gesichtspunkten zu begreifen. Der ethische Christus wirkte jetzt mehr als der dogmatische, die Lehre Christi, um die bekannte Lessing'sche Unterscheidung zu gebrauchen, mehr als die Lehre von Christo, die Bergpredigt mehr als der Römerbrief. Denn auch das ist nicht gleichgültig, daß Herder zwar die Briefe des Jakobus und Judas, aber nicht die Paulinischen bearbeitet hat; diese letzteren sind in unserem Zeitalter am Wenigsten gewürdigt worden, und von hier aus ergiebt sich eine interessante Vergleichung mit der Theologie der Neuzeit, die einmal nahe daran war, den Apostel Paulus zum eigentlichen Gründer der christlichen Religion zu erheben.

---

[1]) Ebendas. I, Br. 11.

Herder's theologische Studien und Anregungen waren viel zu mannigfaltig, um nach irgend einer Seite einen Abschluß herbeizuführen, aber sie haben das unschätzbare Verdienst, daß von ihnen ein belebender und ermuthigender Hauch auf die Fachtheologie überging; sie haben zwar keinen Streit geschlichtet, aber allen Streit erträglicher und hoffnungsvoller gemacht[1]).

---

[1]) Die neueste Charakteristik Herder's so wie auch Lessing's findet sich bei Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 737 ff.

Dritter Abschnitt.

Die kritische und rationalistische Theologie.

I. Vorbemerkungen.

Die zweite und größere Hälfte der Entwicklung wird von kritischen Tendenzen beherrscht. Wer die Geschichte des Rationalismus in ihrem ganzen Umfange verfolgen wollte, der müßte nicht nur weit über die Fachtheologie hinausblicken, sondern auch innerhalb derselben die ganze Menge der in dem theologischen Urtheil und der religiösen Anschauung eintretenden Veränderungen durchmustern und besonders auf die zahlreichen Fortschritte der exegetisch-kritischen und der historischen Erkenntniß gleichzeitig sein Augenmerk richten. Unsere Aufgabe stellt uns in etwas engere Grenzen, bleibt aber immer noch weitläufig und schwierig genug. An den Grenzpunkten biblischer und kirchlicher Auctorität erwachte der Kampf und drang rasch so weit vorwärts, daß sich diese Angriffe mit den im Innern des Systems schon begonnenen Versuchen zum Durchbruch begegneten. Wie bei Semler bemerkt wurde, daß er sich unter tausend kleinen Entdeckungen und Eroberungen freies Feld verschafft habe, um zur „hohen Schule der Theologie" emporzukommen: so mußte sich im Großen dasselbe wiederholen. In dem Bau der Ueberlieferung blieb wohl kein Stein auf dem andern, die durchgreifendsten Entscheidungen, Lösungen, Verneinungen, Behauptungen folgten einander; und doch verläßt uns die Ueberzeugung nicht, daß wir uns immer noch auf dem allgemeinen Boden der christlichen Religion befinden. Alles ward unsicher, das Gewisse aber, was unter fortdauernden Schwankungen als unzweifelhaftes Resultat der Forschung und des Denkens

stehen blieb, beanspruchte keinen andern Namen als den einer von der Wissenschaft geforderten und mit dem Kern des Christenthums übereinstimmenden Vereinfachung der christlichen Lehre oder einer Befreiung derselben von demjenigen, was theils als Geburtshülle der christlichen Offenbarung theils als Zuthat späterer kirchlicher Satzungen zu betrachten sei.

Im Jahr 1760 erschien Semler's Abhandlung von den Dämonischen im Neuen Testamente; sie bestritt kecklich und siegreich den Glauben an die dämonischen Besitzungen und suchte nachzuweisen, daß der biblische „Sprachgebrauch" nur durch thörichte jüdische Volksmeinungen über den Erklärungsgrund gewisser auffallender Krankheitserscheinungen entstanden sei und für das gegenwärtige Urtheil nicht maaßgebend sein könne. Nicht lange nachher (1764) lieferte eine nachgelassene Schrift Heumann's den „Erweis, daß die reformirte Lehre vom h. Abendmahl die rechte und wahre sei," — höchst anstößig für Viele, aber sehr willkommen der großen Anzahl derer, die von der Lutherischen Ansicht längst innerlich abgefallen waren. Hier haben wir zwei Beispiele einer Neuerung, welche die Schranke des biblischen Buchstabens wie der kirchlichen Auctorität gleichzeitig durchbrach; dasselbe geschah an zehn andern Stellen. Es erregte Aufsehen, als Heilmann in einer Abhandlung von 1763 den Namen Gottessohn auf die messianische Würde Christi, nicht auf dessen göttliche Natur bezog. Die Schlange des Paradieses, das Protevangelium, die alttestamentliche Weissagung, die Kindheitsgeschichte Christi, die Wunder der Apostelgeschichte und die Dämonologie waren die zugänglichsten biblischen Angriffspunkte; aber wie stürmisch drang die Kritik weiter, wie bald befand sie sich in dem innersten Gefüge der Centraldogmen! J. G. Mayer beginnt seine Historia diaboli (1780) mit den Worten: Ad signa sui temporis animum adtendenti—inter multa facile occurrit et illud, ingentibus animorum molibus agi de veritate divinitus revelata, nec esse fere ullum dogma religioni christianae proprium, quod vel leviter convellere, vel ad rationis placita refingere, vel ex veritatum salutarium choro expungere non audeat nostrorum hominum pro ea, quae in ipsis est, et rationis et voluntatis,

ad verbi divini normam conformandarum, impatientia, novarum rerum studium. Das anschaulichste Bild der eingetretenen Aufregung geben die Zeitschriften. Man durchblättere von dem erwähnten Zeitpunkte an die Jahrgänge von Ernesti's und Eichhorn's theologischen Bibliotheken so wie der Allgemeinen deutschen Bibliothek, um das Gewirre der sich gegenseitig durchkreuzenden Meinungen, Vorwürfe, Rathschläge und Machtsprüche vor Augen zu haben. Hier vernehmen wir eine demüthige Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel mehr glauben, dort eine Warnung, das Gespräch der Eva mit der Schlange nicht in einen unsichtbaren Gedankenwechsel zu verwandeln, oder einen Protest gegen die versuchte Unterscheidung zwischen Auferstehung des Leibes und des Fleisches. Ein Dritter wird belobt, weil er in seinem Unterrichtsbuch die Höllenfahrt übergangen und die Lehre von den Engeln in neun Zeilen abgefertigt habe. Ein Vierter behauptet, daß die Arianische Vorstellung von Christo ihr gutes Recht habe, ein Fünfter legt dem Publicum seinen Versuch eines Bibelauszuges vor und es wird darüber verhandelt, welche Abschnitte füglich wegzulassen seien, weil sie in allzu menschlichen Ausdrücken von den göttlichen Eigenschaften reden, welche anderen aber selbst Kinderaugen nicht ohne falsche Verheimlichung entzogen werden dürften. Wieder ein Anderer giebt Anweisungen zum academischen Studium, in denen er unter die gewöhnlichen Disciplinen auch ein Collegium critico-historico-theologicum aufnimmt. Auf der einen Seite die stolze Ankündigung der „unwandelbaren und ewigen Religion der ältesten Naturforscher und Adepten oder des geometrischen Beweises, daß die Metaphysik die wahre theoretische und die Moral die wahre praktische Gottesgelahrtheit" sei, oder die bescheidenere Versicherung einer nothwendigen Harmonie der Lehrart Jesu mit einer geläuterten Philosophie, oder die Behauptung, daß die Geheimlehren des Christenthums keine unentbehrlichen Stützen der Tugend und Besserung seien. Auf der anderen die bittersten Klagen über den Unglauben und die Freigeisterei derer, denen der Heiland nicht mehr sei als ein Sokrates, ja oft kaum so viel als ein dürftiger Kathederwurm oder Journalist, oder die laute Forderung, daß die Neologen auf-

hören sollen, Lutherische oder reformirte Lehrer zu heißen und Besoldungen vom Staate zu verlangen, oder die gemäßigte Erklärung, man möge die symbolischen Bücher nicht abschaffen, wenn nur keine unmittelbare Verpflichtung auf deren Inhalt verlangt werde. Ein Gegner der Wolfischen Schule gesteht, er halte es nicht für möglich, daß ein Wolfianer noch einen Rest christlichen Glaubens übrig behalten könne. Ein Widersacher Semler's und Lessing's, Göze ruft mit Leidenschaft: „Wenn nach Semlerischen Grundsätzen die h. Schrift zu Grunde gerichtet oder wenn sie nach den Bahrdtischen modernisirt, d. h. lächerlich und stinkend gemacht wird, was wird alsdann aus der Christenheit werden? ein Sodom und Gomorrha!" Dem gegenüber erklärt ein anderer conservativer Theologe, J. P. Miller, ein heterodoxer Theologe könne dennoch ein guter und gläubiger Christ sein, denn der Sinn des Evangeliums sei sanftmüthig und nachsichtig[1]). In bunter Mannigfaltigkeit wurden die Gözeliteratur, der Fragmentist, Helvetius, die Lavater'sche Mystik besprochen.

Daß diesem Stürmen und Drängen der heterogensten Ansichten die symbolischen Bücher keinen Damm entgegensetzen konnten, davon hat uns schon der vorige Abschnitt überzeugt. Ueber Ansehen und Gültigkeit der Bekenntnißschriften ward auf's Neue verhandelt, aber die einschlägige Streitliteratur beweist, daß das öffentliche Gewissen bei dieser Controverse nur wenig betheiligt war. Nach einigen Erklärungen der Engländer gegen die Nützlichkeit der Glaubensvorschriften nahmen Lüdke, Töllner und besonders A. Fr. Büsching 1770 das Wort[2]). Der Letztere sagte höchst unverholen und

[1]) Miller, De orthodoxia tum dogmatica tum ethica juste invicem coniungenda, Hal. 1766 p. 4.

[2]) Allgemeine Anmerkungen über die symb. Schriften der evang. Luth. K. Hamb. 1770. „Alle Lehrbücher sind weiter nichts als menschliche und unvollkommene Versuche, die christliche Lehre aus dem Evangelio richtig und passend vorzustellen. Es ist aber nicht nöthig, daß unsere Lehrbücher von der christlichen Religion in einerlei Worten abgefaßt sind." Aehnlich schon Miller 1770: „Die Form der biblischen Lehren, wie sie in ein zusammenhängendes Lehrgebäude gebracht sind, kann nicht unveränderlich und ewig sein. Fast jedes Menschenalter fordert ein neues System."

in einem Umfang, wie dies bisher nicht geschehen, sich und den protestantischen Glauben von der Auctorität der Bekenntnißschriften los. Die Augsburgische Confession ist nur eine Schutz- und Vertheidigungsschrift und hat nicht die Absicht, eine vollständige und für Jeden hinlängliche Abhandlung christlicher Lehre zu liefern; die Concordienformel war nur eine Privatarbeit einiger confessionellen Theologen. „Die christliche Kirche, sagt er, hat gar keine Befugnisse, symbolische Bücher zu machen, denn Christus hat ihr seine Lehre zur einzigen Vorschrift des Glaubens und des Lebens gesetzt. Es ist also die Bibel ihr einziges symbolisches Buch, menschliche Schriften können hierzu nicht gebraucht werden, weil ihnen die Untrüglichkeit fehlt und weil es ein Gewissenszwang wäre, zu menschlichen Aussprüchen einen Christen zu verpflichten und ihm dadurch die freie Erforschung der h. Schrift zu entziehen." Darauf wurde von Melchior Göze[1]), C. Fr. Hoffmann, G. Schlegel als Symbolfreunden mit großem Eifer geantwortet, aber sie fanden keinen Anklang. Die Direction der Erziehungsanstalt stellte 1786 die Preisfrage auf: „Ist in der Bibel oder in der gesunden Vernunft ein Grund vorhanden, der uns verpflichtet, die Erklärungen anderer Menschen von den Aussprüchen Jesu und seiner Apostel zu Glaubensartikeln zu machen und von den Christen zu fordern, sie als wahr und untrüglich anzunehmen?" Und bald nachher (1788) brachte das preußische Religionsedict die Untersuchung auf's Neue in Gang; zahlreiche Kritiken und Gegenschriften von Dieterich, Brastberger, Hufeland, Büsching, Eberhard, Richter u. A. protestirten gegen das symbolische „Joch", und der Sieg konnte nicht zweifelhaft sein, da selbst die Conservativen von dieser Seite nicht mehr ängstlich gebunden sein wollten[2]). Die Art, wie damals der Gegenstand behandelt wurde, ergiebt sich schon aus der Art der Fragstellung. Trüglichkeit oder Untrüglichkeit, Verbindlichkeit oder Nicht-

---

[1]) Auf den Charakter und theologischen Standpunkt dieses Mannes kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. Röpe, J. M. Göze, eine Rettung, Hamb. 1860 und die Gegenschriften.

[2]) Die Literatur findet sich vollständig in Walch's Neuester Religionsgeschichte II, S. 307 ff. Niedner's Zeitschrift, 1863. H. 3.

rbindlichkeit der symbolischen Satzungen, Freiheit oder Abhängigkeit
n menschlichen Lehrvorschriften waren die einzigen zur Entscheidung
mmenden Fragen. Befreiung ward gefordert, nicht Würdigung
ssen, was in den Bekenntnißschriften immer noch hochwichtig bleibt.
an gelangte, — und das ist die Schwäche dieses Zeitalters und
rin liegt zugleich die Vergeltung für das vorangegangene, — man
langte über die abstracten Kategorieen nicht hinaus und glaubte
lles gethan zu haben, wenn man sich nur von jedem vorschrift-
hen und zwangsmäßigen Verhältniß frei gemacht hatte. Das
esultat dieses Symbolstreits ging daher auf in dem ganz allge-
einen Gedanken protestantischer Glaubensfreiheit.

Das preußische Religionsedict war übrigens nicht der einzige
ersuch, den symbolischen Lehrbegriff wieder zur Herrschaft zu
ingen. Nicht lange nachher wurde vom Oberconsistorium zu Eise-
ch der Antrag gestellt, es solle „den Lehrern auf der Universität
iter Bedrohung des unvermeidlichen Verlustes ihrer Lehrstelle ge-
ten werden, der reinen evangelischen Lehre nach den libris sym-
olicis getreu zu bleiben." Die Sache wurde von mehreren Seiten
gutachtet, aber der Herzog Carl August sorgte auf geräuschlose
Weise dafür, daß sie nicht zur Ausführung kam.

Aber auch das Schriftprincip setzte wenigstens in der Form der
nspirationslehre keinen Damm entgegen. Zwar der Grundsatz
r grammatisch-historischen Interpretation enthielt an sich keinen
iderspruch gegen die göttliche Eingebung der biblischen Schriften,
er auch keine Bestätigung dieses Glaubens; er war rein wissen-
haftlicher Natur und gewöhnte die Theologen daran, das Geschäft
r Auslegung und Benutzung der h. Schrift jedem andern herme-
utischen Verfahren methodisch gleichzustellen; die Inspiration
ind alsdann neben der Hermeneutik, ohne in dieselbe einzugreifen.
roßes Aufsehen erregte die Abhandlung des Engländers Johann
ibbel über dieses Thema; in ihr wird die Bibel als das Buch
r Offenbarung, als Quelle der höchsten Weisheit und Erkenntniß
rtheidigt, aber der schon sehr gemäßigte Sinn dieser Beweisfüh-
ung wurde durch Semler's Zusätze zur deutschen Ausgabe des

Buchs [1]) noch weit mehr herabgesetzt und verallgemeinert. „Unsere Glückseligkeit, sagt Kibbel, in dieser und in der zukünftigen Welt, alle unsere erhabensten Hoffnungen zum Leben, zur Herrlichkeit und Unsterblichkeit jenseits des Grabes hängen von der Wahrheit und Gewißheit dieser gnädigen Offenbarungen ab.“ — „Ja und Amen, setzt Semler hinzu, aber sie hängen nicht ab von gleicher schriftlicher Eingebung aller Bücher, nicht von dem Beisammensein aller Bücher in Einer Sammlung, nicht von der steifen Beibehaltung aller Kapitel und alles ihres Inhalts“ [2]). Und gerade darauf kam es an, das Verhältniß festzustellen, in welchem die allgemeine Idee göttlicher Erleuchtung oder Geistesmittheilung zu der Aufzeichnung und dem normativen Ansehen der biblischen Urkunden gesetzt werden sollte. Die hierauf bezügliche Theorie ging jetzt einen Schritt nach dem andern zurück; vor Zeiten hatte sie die Eingebung auf Worte und Gedanken gleichmäßig bezogen, nun bezog man sie auf die Gedanken allein oder auch nur auf deren religiösen Umfang, mit Abzug des sonstigen rein menschlich zu beurtheilenden Stoffes, oder endlich nur auf die biblischen Verfasser, sofern sie auch als Schriftsteller vom christlichen Geiste erleuchtet und ergriffen und Werkzeuge der Verkündigung gewesen seien. Wer aber noch weiter gehend bis zu der Behauptung gelangte, die h. Schrift könne nur in soweit göttlich genannt werden, als alles Wahre und Gute göttlich sei, der entzog sich jeder weiteren Controle und einer Inspirationslehre bedurfte er nicht mehr.

Das Recht dieser Verneinungen bestand darin, daß die untersuchende Thätigkeit, welche jetzt nöthig wurde, nicht unter der Aufsicht eines beschränkenden Gesetzes geübt werden konnte. Die alte Inspirationslehre fiel; die theoretischen Bestimmungen von Schrift und Bekenntniß gaben nach und nach sich selber auf und konnten der urkundlichen Auctorität, der biblischen wie der symbolischen, keine Kraft verleihen. Die nächste Folge war eine allgemeine Schrankenlosigkeit. Aber während so die allseitig eröffnete Glaubens-

---

[1]) J. Kibbel's Abhandlung von Eingebung der h. Schrift mit vielen freiern Zusätzen von Semler, Halle 1783.

[2]) Kibbel's Abhandlung von Semler, S. 261.

d Denkfreiheit in die weitesten Entfernungen vordrang: gab es
m keine Macht, um die zerstreuten Gedanken wieder zu sammeln?
ewiß gab es eine solche, und wir finden sie nicht allein in der
habenen Gestalt des Herrn und in dem unvergänglichen Wetter-
ichten des christlichen Geistes, sondern auch in dem der Theologie
r Bearbeitung anvertrauten biblischen Material selber. Dieses
aterial ist spröde genug, um sich nicht jeder beliebigen Manipula-
n augenblicklich zu fügen, oder wenn es sich fügt: so muß es
nn aber- und abermals in die Hand genommen werden; es ist
deutend, tief und reichhaltig genug, um eine stetige Beschäftigung
forbern. Principien mögen die Geister scheiden, der Stoff bringt
wieder in Berührung, weil er auf die Länge nicht entbehrt und
r unter einer gemeinsamen Handreichung gepflegt werden kann.
ie verschieden die Arbeiter ausgerüstet waren: sie gruben doch in
mselben Schacht und schöpften aus gleichen Quellen. Die ge-
nnten Confessionen hatten ihre Sache unabhängig von einander
trieben, theologische Parteien sind niemals von einander losge-
mmen. Der wissenschaftliche Betrachter wird es daher mit Ge-
gthuung wahrnehmen, daß ungeachtet der allgemeinen Zerfahren-
it immer wieder dieselben schwierigen Untersuchungen, um deren
rfolg sich doch Alle bekümmern mußten, aufgenommen und fort-
führt wurden.

Das dogmatische Studium ist auch nach dieser kritischen und
tionalistischen Seite hin niemals aufgegeben werden, und Niemand
viel ich finde, wenigstens kein Theologe, hat in jener Zeit be-
uptet, daß es keine Dogmatik mehr gebe oder geben könne. Die
gmatische Theologie konnte ihrer Natur nach nicht leicht die
ßersten Abstände der Denkart in sich aufnehmen, weil eine gänz-
h vage Skepsis sich nicht mehr systematisch darstellen läßt. Der
rmelle Zusammenhang, wenn er nicht in's Unbestimmte zerfließen
ll, fordert auch einen sachlichen, und diesen hat zwar die Aufklä-
ung preisgegeben, aber nicht die gelehrte Theologie. Andererseits
er mußten doch in dem systematischen Vortrage, weil er Resultate
sammenfassen sollte, die vorhandenen Gegensätze am Grellsten zu
age kommen, um so mehr, je lehrhafter die christliche Religion

verstanden wurde. Nochmals muß an dieser Stelle wiederholt werden, daß die beiden theologischen Richtungen mit dem älteren kirchlichen Standpunkt in verschiedener Weise zusammenhängen, die eine durch den allgemeinen Religionsbegriff, die andere durch die positiven historisch-dogmatischen Bestimmungen. Lehrhaft war die Orthodoxie, lehrhaft blieb der Rationalismus, und was er von jener erbte, war der allgemeine intellectualistische Zuschnitt oder die Hervorhebung des Wissens in der Religion, während die Hochschätzung des Thatsächlichen und des christlich Eigenthümlichen mit oder ohne Aufnahme eines pietistischen Elements vorzugsweise an den Supranaturalismus überging. Diese Andeutungen mögen in dem nächsten Abschnitt ihre Bestätigung finden; übrigens hat uns bereits Semler gelehrt, daß die kritische Richtung sich eines bestimmten Zieles anfänglich nicht bewußt war, noch aus der Verbindung mit conservativen Elementen sofort herausgetreten ist.

II. Töllner.

Nächst Semler sind Töllner und Teller als solche Persönlichkeiten anzusehen, welche in sich und ihrer literarischen Thätigkeit ein Stück der sich selber umstimmenden und umgestaltenden Glaubenslehre veranschaulichen. Johann Gottlieb Töllner[1]) war wie Semler ein Schüler Baumgarten's und beweist als zweites Beispiel, daß aus dessen Schülerkreise eine freiere wissenschaftliche Denkart hervorgegangen ist. Was wir von seinem Leben und Wirken als Prediger wie als Professor zu Frankfurt an der Oder und von seiner unermüdlichen Thätigkeit und liebevollen Bemühung um Studirende und Schüler wissen, gereicht ihm zur Ehre. Er war unstreitig ein Mann von Geist, ein talentvoller Forscher von reinem Willen und christlichem Interesse, der sein kurzes und durch Körper-

[1]) Geb. 1724 zu Charlottenburg, studirte zu Halle unter Knapp, Michaelis und Baumgarten, wurde Feldprediger zu Frankfurt a. d. O. und 1760 Professor in der dortigen theologischen Facultät. Hier ist er nach mehrjähriger Kränklichkeit schon 1774 gestorben.

iden erschwertes Leben unverdrossen dem Beruf der Wissenschaft
)ferte; Zeitgenossen haben ihn sogar unter die „großen" Männer
ihlen wollen.

Schon 1760 edirte Töllner einen dogmatischen Abriß und
ild nach seinem Tode erschien als opus posthumum unter seinem
amen ein ausführliches Handbuch, und zwar, wie der Heraus-
ber bezeugt, nicht aus Nachschriften der Schüler, sondern nach
nem dem Letzteren vom Verfasser mitgetheilten Manuskript [1]).
)as Urtheil über die Richtung des Theologen wird durch dieses
Berk einigermaßen erschwert. Denn es ist eine in weitschichtiger
reite und nach eintönigem Schematismus durchgeführte Bearbeitung
s gewöhnlichen Lehrbegriffs, zwar ohne orthodoxe Ueberspannung,
er auch ohne diejenige kritische Tendenz, die man nach Töllner's
rigen Schriften erwarten muß. Die Prolegomena halten sich etwa
if dem Standpunkt eines Walch, welchen Töllner anfangs nicht
erschritten haben mag. Das System selbst zeigt die Methode des
teren steiferen Wolfianismus und stimmt darin mit der philosophi-
)en Schulbildung des Genannten überein. Es wird als eine bi-
lische „Entdeckung" bezeichnet, daß Gott in Dreien Einer sei, eine
ntdeckung, die sich zu der Unendlichkeit dessen, was in Gott ist,
igemein schickt, da es zu den Merkmalen einer näheren Offen-
rung gehört, daß sie auch natürlich unbekannte Wahrheiten er-
lließt. Von den ersten Menschen heißt es, sie seien von Gott nicht
s Kinder sondern in vollständiger „Auswicklung" ihrer Seelen-
ıd Leibeskräfte erschaffen worden, daher ihre Fertigkeit in der Re-
jion, ihre theoretische Erkenntniß des Nöthigen, ihre praktische
Beisheit und sittliche Güte, ihre physische dem Tode noch nicht
rfallene Gesundheit. Aber diese potentielle Unsterblichkeit schließt
r den Tod, nicht die Fortpflanzung aus. Die ganze Einrichtung
r Natur deutet auf eine göttlich verordnete Ausbreitung der Men-
en hin; die Geschlechter sollten kommen und gehen, nicht ewig
htbare Bewohner des Erdbodens bleiben. Und eine Verwandlung

[1]) System der dogmatischen Theologie in vier Büchern, Nürnb. 1775. 2 Bde.
Die Eintheilung nach dem Schema der Trinität: von Gott dem Schöpfer,
m Erlöser und dem Heiliger der Menschen.

der Leiber, wie sie bei Henoch, Elias und bei Christus angenommen werden muß, hätte auch ohne physischen Tod ihren Austritt aus dem sichtbaren Erdenleben bewirken können [1]). Es erhellt, wie sehr der Dogmatiker die ganze Schwierigkeit empfindet, welche in der Erklärung des natürlichen Todes lag, so lange derselbe von der Fortpflanzung der menschlichen Gattung unabhängig gemacht werden sollte; er hilft sich so, wie es damals noch erlaubt war. Es schien unmöglich, das Geschlechtsleben von der ursprünglichen Anlage der Menschennatur hinweg zu denken, der Tod aber sollte als Strafe der Sünde stehen bleiben; folglich mußte eine zweite mögliche Form des Ausscheidens aus dem irdischen Zustande angenommen werden, welche auch ohne Sünde die Abfolge der Geschlechter vermittelt haben würde. Dagegen entschließt sich unser Schriftsteller noch nicht, dem Tode, sofern er Folge der Sünde sein soll, eine ethische Bedeutung beizulegen. — Die Sündenlehre zeigt ganz das Verfahren der Wolfianer; alle Sünde wird aus undeutlichen Vorstellungen hergeleitet, welche die Vernunftthätigkeit in deutliche zu verwandeln unterläßt [2]). Die Erbsünde ist die angeborene Fertigkeit, dieser undeutlichen oder sinnlichen Erkenntniß zu folgen, und sie hat in dem eingetretenen Mißverhältniß der oberen zu den unteren Seelenkräften ihren Sitz. Sie begleitet alles sittliche Leben der Menschen, indem sich dem angeborenen Uebel in ungleichem Maaße ein factisches und empirisches zugesellt. Diese abnorme Fertigkeit trat an die Stelle der ursprünglich vorhandenen Sicherheit des Gehorsams, und so entstand vermöge des principium exclusi tertii das Gegentheil der ursprünglichen Gerechtigkeit oder das sittliche Verderben, und der Dogmatiker

---

[1]) System der dogm. Theol. I, S. 407 ff.

[2]) Ebendas. II, S. 16. 48. Hier bemüht sich der Dogmatiker ganz im alten Stile, den Act des Sündenfalls in eine Menge einzelner Gemüthsbewegungen zu spalten. Er bringt deren zehn heraus, unter diesen bei Eva ein gottloses und liebloses Bemühen, den Adam in gleiches Elend zu stürzen, bei Adam eine neidische Besorgniß, von der Eva übertroffen zu werden. Die Handlung sei daher eine ungemein zusammengesetzte gewesen und dennoch mit größter Freiheit geschehen, die Sünde um so schwerer, je größer die Zahl der Uebertretungen, aus denen sie bestanden. — Bei gleichem Verfahren würde es nicht schwer halten, jede andere Sünde in ebenso viele Fasern zu zerlegen.

beruft sich, um die Fortpflanzung der Sünde zu erklären, theils auf die Erfahrung gewisser moralischer Erbkrankheiten, theils auf die entstandene Ungesundheit des leiblichen Organismus, da die Seele vom Leibe aus zuerst ihre wirklichen Vorstellungen und mit diesen auch ihre sittlichen Neigungen und Abneigungen empfange. Wir nehmen hinzu, daß unser System die Christologie bis zur Idiomenlehre fortführt, daß es die Genugthuung durch den Gottmenschen als etwas Nothwendiges demonstrirt, weil Gott nicht durch viele Menschen zu thun pflege, was er durch Einen leisten könne, und weil nur Christus im Stande gewesen sei, alle Strafen so aufzunehmen und so zu empfinden, wie sie alle Menschen zusammen empfunden haben würden, und somit die ganze Summe des unendlichen und verschuldeten Mißvergnügens in sich zu erfahren; daß ferner auch die Lehre von dem dreifachen Amt ohne wesentliche Abweichung vom Hergebrachten und mit Benutzung der üblichen Beweismittel vorgetragen wird. Nur von dem thätigen Gehorsam Christi, dessen ältere dogmatische Deutung Töllner in einer besondern Schrift scharfsinnig bestritten hat [1]), will er auch in diesem Werk mit dem Bemerken absehen, daß die herrschende Meinung zu allerlei verworrenen Vorstellungen und unbeantwortlichen Einwürfen führe. — Das Werk mag hier als verbesserter Nachtrag zu der älteren Wolfischen Schuldogmatik seine Stelle einnehmen. Bei dem vorwiegend altgläubigen Charakter dieses Systems finden wir es natürlich, daß mehrere Literarhistoriker [2]) es nicht als echte Arbeit Töllner's haben anerkennen wollen. Indessen spricht doch Mehreres für die Identität des Verfassers, wie die Anwendung der Wolfischen Logik und Metaphysik, ebenso die umständliche Breite der Darstellung. Auch hängt die Untersuchung der Lehre vom thätigen Gehorsam Christi innerlich noch mit dem in jener Dogmatik eingenommenen Standpunkt zusammen. Wir glauben daher gewiß, daß der Herausgeber die Wahrheit sagt, müssen jedoch annehmen, daß das ihm anvertraute dogmatische Manuskript aus früheren Lebensjahren stammte, in denen der Ver-

[1]) Der thätige Gehorsam Christi untersucht, Breslau 1768, desselben Zusätze zu seiner Untersuchung des thätigen Gehorsams, Berlin 1770. S. darüber weiter unten.

[2]) Vgl. Meusel's Lexicon.

fasser die von seinem Lehrer empfangene strenge Richtung noch unverändert fortsetzte [1]).

Jedenfalls aber lehren uns die späteren Schriften einen ganz anderen Töllner kennen, einen solchen der wohl einsah, daß die Zeit etwas Anderes als treue Lehrüberlieferung und regelrechte Systembildung von der Theologie fordere. Er übersah die Lage der Wissenschaft und deren veränderte Aufgaben. „Nachdenken und gründliches Nachdenken, sagt er gelegentlich, ist gar kein Vorrecht unserer Zeit, aber Kritik, Philologie und rechte gesunde Auslegungsregeln waren früher nicht in dem Grade vorhanden." Der jetzige Theologe soll also dem Beruf freier, gewissenhafter, vorurtheilsloser Forschung gewachsen sein, an hergebrachten Resultaten darf er nicht hängen. Will er aber unter allen kritischen Erwägungen am Christenthum selber nicht irre werden: so muß er die subjective Wirkung der Religion in sich erfahren haben. Die ganze Religion ist Dank und Vertrauen, alle biblische Verkündigung und evangelische Rede von der Sendung Christi und deren Endzweck ist dazu angethan, beides in uns zu erzeugen; in der Hervorbringung des vollen ganzen Vertrauens auf die göttliche Gnade besteht die wahre Methode der Bekehrung [2]). Das sind Aeußerungen eines christlichen Gemüths, sie bezeichnen die Grundstimmung in Töllner's Schriften,

[1]) So auch Fr. Gedicke, der sich übrigens in der Allg. theol. Bibl. VI, S. 373 sehr kraß ausdrückt: der Abdruck des Werks sei eine durch Gewinnsucht des Verlegers dem Ruhme Töllner's errichtete Schandsäule (!), kein Werk dieses unermüdlichen Selbstforschers, welcher in den letzten Jahren seines Lebens ohne Menschenschauder (sic) mit Hand angelegt habe, das Unkraut aus der Religion Jesu wegzuräumen, sondern eine vor vielen Jahren und zu Anfang des academischen Lehramts nachgeschriebene Vorlesung.

[2]) Töllner's Theol. Untersuchungen I, 5. S. 135. „Bis an das Ende meines Lebens werde ich das Andenken des Freundes segnen, der mir zuerst Vertrauen zusprach, mich meine Hoffnung ganz auf die Gnade zu setzen ermunterte. Und ich begreife den Eingang, welchen eine gewisse seit ohngefähr 40 Jahren unter uns bekannte Sekte bei erweckten und um ihre Seligkeit bekümmerten Leuten gefunden hat, den Eindruck ihrer freundlichen Regel:

Man muß, so wie man ist, zum Heiland kommen,
Und kommt man nur, so wird man angenommen.

Es ist nur zu beklagen, daß der Heiland bei diesen Leuten endlich in eine Puppe verwandelt worden ist, mit welcher ein Jeder spielt."

: Zuversicht, mit welcher er in muthiger Erhebung über das
ogma doch die Liebe zu den biblischen Grundideen [1]) festzuhalten
hte; sie stellen ihn unter die Zahl der edleren Männer dieses
eises, denen es wirklich um zeitgemäße Läuterung einer ihrem
esen nach unverlierbaren Heilslehre zu thun war. Dieselbe Ge-
nnung drückt sich in seinem letzten Bekenntniß aus, in welchem er
llich in der Sprache der Zeit seine christliche Ueberzeugung auf
reierlei gründet, auf die „schöne Moral" der Lehre Jesu, auf das
ihr dargestellte Verhältniß zu Gott als zu einem liebenden Vater,
lches im Tode Christi Beweis, Wirkung und Vermittlung finde,
d endlich auf die Hoffnung der Unsterblichkeit und eines besseren
mmenden Lebens. „Ich kenne für die Wahrscheinlichkeit desselben
les, was mir die Vernunft darreicht, meine Gewißheit aber giebt
r nur das Wort Jesu" [2]).

Welche Anlässe und Uebergänge Töllner auf die kritische
hrte gebracht, kann ich mit meinen Mitteln nicht nachweisen.
ie von ihm früher empfohlene „scientifische Lehrart" bezweckte eine
rknüpfung biblischer und wissenschaftlicher Beweismittel. Die
thematische Demonstration nach Wolfischen Kategorieen reicht
ht aus, aber noch weniger genügt die auf Seiten des Pietismus
iebte Anhäufung biblischer Erklärungen, sondern es kommt darauf
, mit Hülfe des ersteren Factors dem zweiten die nöthige Deut-
keit und Gründlichkeit zu geben und den Zusammenhang mit dem
nzen der Wissenschaft zu erhalten. Sachlich soll die Darstellung
f der Sammlung der in der Schrift zerstreuten Glaubenswahr-
ten ruhen; diese aber müssen durch logische Erläuterung aller
kommenden Begriffe, synthetische Ordnung und Hinzufügung
her philosophischen Beweise, welche das Schriftzeugniß selber ge-
tet, in ein Ganzes gebracht werden, so daß den Erfordernissen
Wissenschaft genügt wird [3]). Dies wäre ein Standpunkt des

[1]) Wie frei er die Inspirationslehre beurtheilte, zeigt: Die göttl. Eingebung
Schrift untersucht, Lindau u. Leipz. 1771. 72.

[2]) S. den Artikel Töllner bei Herzog.

[3]) Vgl. T.'s Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theo-
e, Frankf. 1759. Dazu das System der dogm. Theol. I, S. 25—27.

Gleichgewichts, und von hier aus trat Töllner nachher auf die linke Seite und in die Bewegungstheologie und er durfte es, da er sich durch symbolische Normen niemals gebunden hatte. — In den „theologischen Untersuchungen" [1]) von 1772 und 74 finden wir ihn auf dem Wege zum Rationalismus, bei welchem er jedoch nicht vollständig anlangt. Einzelne Hauptfragen scharfsinnig herausgreifend, sucht er mit mehr Bedachtsamkeit als Semler den christlichen Glauben von den exclusiven Schranken zu befreien und auf einen breiteren, für mehrere dogmatische Vorstellungen zugänglichen Boden zu stellen. Die orthodoxe Trinitätslehre ist der Hauptanstoß, welcher den neueren Deisten, den Muhammedanern und Juden das Christenthum verdächtig oder anstößig macht; sollte es nicht möglich sein, ihnen auch die Arianische Ansicht freizugeben? Die Meinungen der alten Kirche verhalten sich ungleich zu einander und zur Sache, die Sabellianische ist ein weit weniger schädlicher Irrthum als der Tritheismus. Der Arianismus aber steht also zur Kirchenlehre, daß beide ihre beträchtlichen Schwierigkeiten haben, beide aber auch biblisch möglich und mit dem religiösen Endzweck der Erlösung vereinbar erscheinen. Ist es nicht schwierig, mit der Kirchenlehre drei Dinge anzunehmen, deren jedes seine besondere persönliche Wirklichkeit hat, aber nur soweit daß sie zusammen wieder ein einiges Gottwesen bilden? Und ist nicht die Anwendung dieser Lehre auf die Menschwerdung Christi ebenso schwierig, da sie zu der Folgerung nöthigt, daß zwei entgegengesetzte Wesenheiten, deren jede für sich die Vollständigkeit einer Person besitzt, doch erst in ihrer Vereinigung das Ganze einer Persönlichkeit darstellen, und ebenso daß der Act der Erniedrigung, welcher die menschliche Natur erst in's Dasein führte, selbst als eine freie Handlung eben dieser Natur angesehen werden soll? Die Arianische Vorstellung hat ihrerseits nicht geringere Bedenken gegen sich, denn es läßt sich kaum denken, daß die Schöpfung und Regierung der Welt, also Werke die unendliche Eigenschaften der Allmacht voraussetzen, selber einen endlichen Geist zum Urheber gehabt haben sollten, und zweitens warum Gott diese

[1]) Theol. Untersuchungen, Riga 1772. 74. 2 Bde.

Schöpferthätigkeit nur Einer höchsten Mittelursache und nicht mehreren anvertraut habe. Die Annahme Eines solchen Untergottes drängt zu mehreren hin, und vom Arianismus zum Gnosticismus ist ein leichter Uebergang, wie dies von den Vertheidigern des Nicänums schon im vierten Jahrhundert richtig erkannt wurde. Dennoch ist biblisch angesehen der Arianismus wenn nicht mit dem Logos des Johannes, doch mit Stellen wie Kol. 1, 15., 2 Kor. 8, 9 u. a. verträglich und erlaubt zugleich denselben Erlösungsglauben, wie ihn die orthodoxe Begründung fordert. In letzterer Beziehung bliebe dann nur die Streitfrage übrig, ob Christo die erlösende Würde und Vollmacht selbständig oder aus Mittheilung einwohne, was aber für die von ihm ausgegangenen Wirkungen keinen Unterschied machen würde. So urtheilt Töllner gewiß nicht um selber Arianer zu werden, sondern um den Arianischen Meinungen der Engländer gegenüber die Freiheit dogmatischer Bestimmung zu erweitern und an einem Beispiel nachzuweisen, daß sich an verschiedene Beantwortungen des Problems dasselbe christliche Glaubensinteresse anschließen könne. Wie oft hat nicht späterhin dasselbe Problem wieder aufgenommen werden müssen! Eine unbefangene Forschung wird in der Hauptsache zu Gunsten Töllner's ausfallen. Was im Alterthum bei Vergleichung der beiden bestimmt entwickelten Lehrformen, der Nicänischen und Arianischen, zum Vortheil der ersteren den Ausschlag gegeben hat, war nicht die Glaubensfrage für sich allein, sondern der Rückschluß auf das kosmisch-metaphysische Verhältniß, also die Sorge für die Reinheit des Schöpfungsbegriffs, welcher die Annahme eines creatürlichen und doch schöpferisch thätigen Mittelwesens nicht länger duldete, so wie denn auch der Arianismus nach unserer Meinung nicht eigentlich theologisch widerlegt worden, sondern durch seine innere positive Schwäche gefallen ist[1]).

[1]) Theol. Untersuch. I, 1. S. 18ff. Desselben vermischte Aufsätze Bd. II, Samml. 1 Aehnliche Gedanken finden sich in Balthasar Münter, Unterhaltungen eines nachdenkenden Christen mit sich selbst über die Wahrheit und Göttlichkeit seines Glaubens, Hamb. 1776. Vom Arianismus als einer erlaubten ja lobenswerthen Ansicht war auch in Deutschland zuweilen die Rede, aber es geschah meist in einer popularisirenden Auffassung und ohne Rücksicht auf die historische Gestalt desselben.

In ähnlicher Tendenz will Töllner nachweisen, daß ein bestimmt abgeschlossener Erlösungsbegriff keinen wesentlichen Theil des seligmachenden Glaubens ausmache, wenn er auch von dem Unterricht der unstudirten Jugend nicht auszuschließen sei; Theorieen sind mehrere möglich, die sich in der religiösen Anwendbarkeit gleichstehen. Er sammelt die Attribute eines göttlichen Religionslehrers, unterscheidet aber die nächstliegenden und unzweifelhaften von andern, deren Vorhandensein in Christus erst durch Bibelstellen erwiesen werden muß[1]). Die Erbsünde ist ihm der Name für die christliche Ueberzeugung von der menschlichen Sündhaftigkeit. Eigentlich ist es aber nur das Factum des Verderbens, was allgemeine Anerkennung verlangt, nicht die Herleitung und Erklärung desselben. Die Quelle des Uebels ist nicht eine zu große, aber eine unordentliche Selbstliebe, aus welcher die Ueberschätzung der irdischen und geringen Güter im Vergleich zu den höheren, und aus welcher die ganze dem sinnlichen und undeutlichen Vorstellen zugewandte Richtung des Willens und der Begehrung hervorgeht. Aber den Sinn für das Ewige kann der Mensch, und wenn er unbefleckt wie ein Engel zur Welt käme, nicht mitbringen, sondern er muß ihm erst durch Unterricht und Erfahrung angebildet werden. Allein die Eindrücke des Irdischen und Vergänglichen stören diesen Proceß, weil sie sich sinnlich andrängen und vor jedem sittlichen und intellectuellen Impuls den Vortheil einer unmittelbaren bestechenden Anschaulichkeit voraus haben. Wir brauchen nur die Folgen der dabei unvermeidlichen Störung und Geistesverwirrung allseitig zu übersehen: so erscheint die Summe der Unarten, an denen der Mensch leidet, auch ohne Erbsünde wohl begreiflich. Aber, wendet man ein, wenn nun diese ganze psychisch und physisch entstandene Sündlichkeit mit dem natürlichen Leben der Menschen auch unzertrennlich verbunden sein soll: wo bleibt dann die Verschuldung, wo die Strafbarkeit? Freilich

[1]) Theol. Unters. I, 2. S. 272. Zu den Attributen der ersteren Gattung gehört, daß der vollkommen göttliche Religionslehrer Mensch, und zwar ein weiser und tugendhafter in allen Arten von Widerwärtigkeiten versuchter Mensch, daß er Wunderthäter und endlich mit Gott innigst vereinigt und von ihm augenscheinlich belohnt und begnadigt gewesen. Daraus ergeben sich die Würden eines Gesandten, Bevollmächtigten, Vertrauten, einzigen und geliebten Sohnes.

wird aus der Sünde dann eine Folge der natürlichen Entwicklung, aber doch kein Theil des Menschenwesens, denn die Unsündlichkeit Christi und die Unschuld Adam's bleiben stehen. Auch kann man daneben immer noch die Möglichkeit einer bis zu Adam's erstem Ungehorsam hinaufreichenden Seelenzerrüttung offen lassen, aber der zu erklärende Thatbestand sowie die Beschaffenheit der bezüglichen Schriftstellen machen sie nicht nothwendig. Auch in dieser Frage scheint Töllner das abschließende Urtheil; um nicht das exclusive Dogma mit gleicher Exclusivität zu schlagen, wodurch die Freiheit der Untersuchung auf's Neue beeinträchtigt worden wäre, behandelt er die Annahme einer ererbten Sünde, sobald sie nicht in die alte Theorie eingekleidet wird, als eine zulässige. Was er selber vorschlägt, trifft mit ähnlichen Versuchen der gleichzeitigen Theologen zusammen, aber erst weit später ist diese psychologische Erklärung mit wahrer Gründlichkeit und im Anschluß an die Idee einer Geschlechts- und Gemeinschaftssünde durchgeführt worden. Nur in Einem Punkt tritt Töllner mit Recht zuversichtlich auf, er behauptet, daß die negative Seite der kirchlichen Definition, das Fehlen der entschiedenen Liebe zu Gott und zum Ewigen nicht zu den Beweisen einer angeborenen Verdorbenheit gerechnet werden darf, da diese Liebe auch der gesunden Natur factisch nicht einwohnen kann, sondern erst auf dem Wege der Bildung eingepflanzt werden muß [1]).

Beachten wir endlich noch, wie sich Töllner über die damals aufkommende Unterscheidung zwischen Lehre Jesu und apostolischer Lehre äußert [2]). Er sieht ein, daß dieser Unterschied, wenn er einmal aufgestellt wird, nicht müßig sein kann. Beide Theile der evangelischen Verkündigung hängen auf's Innigste zusammen, die

[1]) Theol. Unters. II, S. 200. Von den Resten des göttlichen Ebenbildes. — Es sind keine bloßen Reste, „es hat mir jederzeit mehr Oratorie als Wahrheit zu enthalten geschienen, wenn man von des Menschen ursprünglicher Würde und durch den Fall verlorener Hoheit und Glückseligkeit redet."

[2]) Ebendas. I, S. 241, mit Bezug auf eine Behauptung in der Allgem. d. Bibl. XIII, St. 3: „Was dem Menschen zu seiner Seligkeit zu wissen nöthig ist, was einen unmittelbaren Einfluß auf die Heiligung und den Trost des Menschen hat, muß unser Erlöser bei einer oder der andern Gelegenheit gesagt haben, und es kann nicht vergessen worden sein, solches aufzuschreiben."

Rede Christi wird in allen wichtigen Punkten von der apostolischen entweder aufgenommen und genauer bestimmt, oder auch zuweilen durch neue Zuthaten bereichert. Folglich entsteht die Frage, ob die apostolische Lehre besser als ein Commentar der in sich selbst vollendeten Rede Christi oder als deren Ergänzung anzusehen sei, ob also der von Gott zum Heil der Menschen nöthig befundene Unterricht mit dem prophetischen Worte Christi materiell abgeschlossen sei oder nicht. Mit Recht findet Töllner eine Scheidung beider Stoffe, als ob der eine das zur Seligkeit Nöthige, der andere das minder Nöthige oder Nebensächliche darbiete, schon darum unausführbar, weil auch die Reden Christi Manches enthalten, was über das nächste Glaubensbedürfniß der Mehrzahl hinausliegt, aber auch darum weil der Herr ausdrücklich dem Geiste vorbehält, einiges Neue durch den Mund der Apostel kund zu thun und weil wir wirklich auch den Briefen einige zur christlichen Erkenntniß unentbehrliche Anweisungen verdanken. Die ganze Oekonomie des Neuen Testaments wird also besser gewahrt, wenn auch dem apostolischen Theil eine materielle Nothwendigkeit, folglich eine ergänzende und keine bloß erklärende Bedeutung beigelegt wird. Hält man sich an die hier vorliegende Alternative: so hat wohl Töllner die richtigere Antwort gegeben; aber eben wie unzureichend ist die Fragstellung! Dem heutigen Leser vergegenwärtigt sich sogleich das innere Verhältniß der Briefe zu den Evangelien, welches nicht bloß stofflich nach dem Maaßstabe der lehrhaften Nothwendigkeit beurtheilt werden darf. Denn abgesehen etwa vom Jakobusbriefe kommt die apostolische Lehrform nicht dadurch zu Stande, hat nicht darin ihr Wesen, daß sie sich, sei es ergänzend oder commentirend, an das Wort Christi anschließt, sondern sie ist etwas Anderes und Neues, weil sie Person und Sendung, Wort und That des Herrn zusammenfaßt und in das Licht der Reflexion erhebt, wie dies ja auch in der Lessing'schen Aeußerung schon angedeutet liegt. Doch dienten Erörterungen wie die vorstehende immer dazu, diese schwierige und damals noch ungewohnte biblisch-theologische Betrachtung in Gang zu bringen.

Töllner's wichtigste kritische Arbeit betrifft die Lehre vom

ätigen Gehorsam Christi, eine der wundesten Stellen des alten ystems, und wird später von uns besprochen werden[1]). Im anzen ist Töllner als Einer der achtbarsten Vorkämpfer theoloscher Freiheit anzusehen. Er übertrifft Semler an philophischer Bildung und dogmatischem Talent; er bezeichnet eine ittelstufe der zum Rationalismus geneigten Heterodoxie, welche ar bei dem stürmischen Drange des kritischen Geistes bald überritten wurde, auf der aber zu verweilen verdienstlich war. Er ht in der Heilslehre schonender als in der Anthropologie zu Werke, nd es wird sich noch weiterhin bestätigen, daß die kritischen Ansichten f die Lehre vom Menschen und der Sünde von der Mehrheit zuersichtlicher als auf Anderes angewendet wurden. Aber nicht alle Meiungen, welchen die dogmatische Revision eine biblische und wissenhaftliche Möglichkeit zuerkennt, finden wirklich eine ernstliche Veretung. Wenn also Töllner den Arianismus freigab: so blieb in eutschland diese Erlaubniß theoretisch beinahe unbenutzt; das Verngen nach durchgreifenden Entscheidungen war zu stark, um sich i einer dogmatischen Bestimmung aufzuhalten, welche die theolosche Aufklärung schon innerlich übersprungen hatte und die zueich einen veralteten Standpunkt der Lehrbildung zurückzurufen hien.

III. Bahrdt.

An dieser Stelle wäre Karl Friedrich Bahrdt[2]) als Dogatiker einzuschalten, sofern wir nämlich die Pflicht haben, auch

[1]) Erwähnung verdienen noch Töllner's Grundriß einer erwiesenen Hermeutik der h. Schrift, Züllichau 1765, Kurze vermischte Aufsätze, 2 Bde., ankf. a. d. O. 1767—1770, Meine Ueberzeugungen, Berlin 1769, 2. A. 1770, onym.

[2]) Geb. zu Bischofswerda 1741, gest. 1791 zu Halle. Ich enthalte mich er biographischen Details. Wer sich billigerweise ekelt, Bahrdt's eigene Lebensschreibung zu lesen, der findet in der Abhandlung von Prutz, in Tholuck's Mitilungen und in dem Artikel der Herzog'schen Encyklopädie hinreichenden Aufluß. Die neueste Arbeit von G. Frank über Bahrdt in Raumer's historischem schenbuch habe ich nicht mehr vergleichen können.

diese anstößige Figur in einigen Umrissen wenigstens als Staffage dem literarischen Zeitbilde einzufügen. Leben und Persönlichkeit dieses Menschen gehören bekanntlich in die Skandalchronik des Jahrhunderts, auch seine Schriften würden Vergessenheit verdienen, wenn nicht etwas Allgemeines an ihnen gelernt werden könnte. Denkt man an seine abenteuerlichen Schicksale, an den Wechsel der Aemter und Aufenthalte in Leipzig, Erfurt, Gießen, Marschling, Dürkheim und Halle, an die über ihn verhängten Verfolgungen und die große Zahl seiner mit der leichtesten Feder hingeworfenen Schriften: so wird man an Konrad Dippel erinnert, aber auch nur erinnert, denn dieser steht persönlich und geistig hoch über ihm. Alle Männer dieser Zeit mußten sich unter dem Andrang entgegengesetzter Richtungen entwickeln oder umbilden, Bahrdt aber hat sich nur stufenweise emancipirt, und zwar ohne alle moralische Erschütterung, indem er jedes Stadium mit gleicher Schnellfertigkeit auszubeuten verstand. Innerlich ist er unter allen Wandelungen derselbe geblieben, wenn nicht vielmehr der letzte Fortschritt den untersten Grad sittlicher Erniedrigung ausdrückt. Er weiß sich genau der Stunde zu erinnern, da seine „Vernunft die harte Kruste der Steifgläubigkeit aufriß", gerade wie manche religiöse Afterbekehrung ihr eigenes Datum im Munde führt. Als Schüler des Leipziger Crusius begann er mit einer steifen und doch phantastisch ausgeschmückten Orthodoxie; als Popularschriftsteller und Gastwirth zu Halle endigte er mit dem seichtesten Deismus und Naturalismus eines verkommenen Enragé der Aufklärung. Zwischen diesen Extremen liegen seine Dogmatik, die Vorschläge zur Aufklärung (1771), die Betrachtungen über die Religion (1771), das Glaubensbekenntniß, die Apologie der Vernunft in Bezug auf die Versöhnungslehre (1787), die Uebersetzung des Neuen Testaments u. A. bis zu den berüchtigten Offenbarungen Gottes und der Bibel im Volkston. Er begann damit, das Dogma, wie er sagt, von Oben herab zu „benagen", also Trinität, Menschwerdung und Erbsünde; hierauf fiel die Versöhnungslehre als der „allerschlimmste und schädlichste Irrthum", dann und ziemlich spät die Göttlichkeit der h. Schrift und der Lehre Jesu, und als auch dies gelungen, machte Bahrdt mit seinen Büchern erstaun-

liche Geschäfte. Als, wie er sich ausdrückt, die Sterbeglocke seines Glaubens gekommen war, sah er die klare Möglichkeit, wie das Werk Christi zu erklären sei, und betrachtete Moses, Jesus, Confucius, Sokrates, Luther und sich selber (!!) nur als Werkzeug der Vorsehung, die Offenbarung aber als eine durch providentielle Umstände begünstigte Veranstaltung. Doch würde er nach seinem Geständniß, — und wir dürfen ihm glauben, da er versichert, mit aufrichtiger Bloßstellung seiner selbst nichts mehr verderben zu können, — nicht so weit gekommen sein, wenn ihn nicht Widerspruch und Anfeindung, besonders das Conclusum des Reichshofraths gegen seine Schriften, die angedrohte Verbannung aus dem Reich und endlich Semler's Protest gegen sein Glaubensbekenntniß erbittert und von einer Position zur andern fortgetrieben hätten, weshalb denn auch sein anfangs noch gelehrtes oder halbgelehrtes Publicum zuletzt bis zur niedrigsten Volksstufe herabsank.

In unsere Reihe gehört Bahrdt durch seine biblische Dogmatik[1]), ein seltsames eklektisches Product von mehr apologetischer als kritischer Tendenz. Der Verfasser, obgleich durch Teller und Basedow angeregt, will doch eigenem Nachdenken folgen, er will die christliche Religion, — zwar nicht die allein wahre, aber doch die beste, — ihrer biblisch-natürlichen Simplicität zurückgeben und dadurch gegen die Spöttereien sicherstellen, welche ihr die Mißgestalt der gewöhnlichen Lehrbücher zugezogen hat. Denn Viele werden jetzt durch den „systematischen Wust" abgeschreckt, sie „verekeln" die ganze Religion, weil ihnen einige Lehrsätze darin verwerflich vorkommen. Dieser Versuch einer biblischen Bearbeitung verräth vieles Talent, die Materialien werden geschickt gehandhabt und die Hauptlehren geschont. Statt der üblichen Artikelreihe sucht er ein großes Ganze, aus welchem alle Glaubensbestimmungen erst hervorgehen sollen, und findet es in der Idee des „Werkes Gottes", welches von der Schöpfung bis zu den Anstalten und Wirkungen der Erlösung reicht. Diese Zurückführung auf die historische Grund-

---

[1]) Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik, Gotha u. Leipz. 1769. 70. Frankf. u. Leipz. 71. 2 Thle Vgl. Heinrich, Geschichte der Lehrarten, S. 469.

lage der Offenbarung ist das Richtige an seinem Entwurf, dem es bei einer durchgängigen Oberflächlichkeit nicht an guten Einfällen fehlt. Ein biblischer Sinn läßt sich nicht verkennen, wenn Bahrdt den systematischen Begriff des Glaubens erweitert. Eine aufrichtige Erkenntniß unseres geistlichen Verderbens, eine herzliche Reue über alle begangene Sünden, ein lebendiges und demüthiges Vertrauen auf die angebotene Gnade und ein redliches Bestreben nach dem höchstmöglichen Grade von Tugend, — diese vier Stücke, sagt Bahrdt, bilden zusammen den Glauben und heißen so, weil sie eine eigenthümliche Beziehung auf Christus den Erlöser haben. Damit ist richtig erkannt, daß der biblische Glaubensbegriff allerdings einen größeren Raum einnimmt als der kirchliche der bloßen fiducia. Aber zu einer Durchführung biblischer Gedanken kommt es in keiner Weise, der Verfasser schreibt bald popular bald schulmäßig, bald ergeht er sich in Hypothesen und Declamationen. Kritische Neuerungen finden sich in der Erklärung des göttlichen Ebenbildes, des Falles, der Erbsünde, welche ohne Fortpflanzungstheorie als natürliches Verderben, der Gnadenwirkung, welche nicht ohne thätigen Antheil des Menschen verstanden wird, und der Abendmahlslehre. Der Gesammteindruck ist keineswegs destructiv und doch erregte das Product ein unverhältnißmäßiges Aufsehen. Nur der kecke Ton des Schriftstellers, die ausgesprochene Absicht, alles Zufällige, Unfruchtbare und Speculative von dem Wesentlichen der Religion absondern zu wollen, und die mancherlei kritischen Plänkeleien machen begreiflich, daß der eigene College Bahrdt's, J. B. Schmidt in Erfurt, bei der Wittenberger Facultät 1770 wegen wesentlicher Abweichungen von den symbolischen Büchern ein Absetzungsurtheil gegen den Verfasser auswirken konnte. Auch Miller als Decan der Göttinger Facultät gab seine und zwar weit gelindere Stimme ab und zahlreiche Recensenten mischten sich ein. Das war mehr als die Sache verdiente. Der Eine nennt den Versuch das rechtmäßigste und liebenswürdigste Unternehmen der Welt, der Andere will die geilen Ausschößlinge der Bahrdtischen Dogmatik ausputzen, ein Dritter ist der Meinung, daß ein Wein, der noch nach dem Brau-

sen schmeckt, Keinem vorgesetzt werden dürfe [1]). Ernesti hat mehr Lob als Tadel, und nur Wenige mochten einfach nach den symbolischen Normen aburtheilen. Bahrdt, indem er sich in Briefen vertheidigte, hatte die Genugthuung, eine förmliche Galerie seiner Freunde und Widersacher aufstellen zu können, wobei er jene Wittenberger „Facultisten" noch ziemlich anständig beantwortete [2]). Für die theologischen Zustände um 1770 liefert dieser Handel einen grellen Beleg, und die öffentlichen Stimmen über das Bahrdtische Buch sind merkwürdiger als dieses selbst [3]).

Zweitens verdient noch die berüchtigte Bibel im Volkston eine kurze Aufmerksamkeit. Im Hintergrunde aller dogmatischen Specialfragen stand schon damals das Problem einer historischen Begründung oder Erklärung des Christenthums; der „Plan Jesu" beschäftigte entgegengesetzte Denker wie Reimarus und Reinhard. Die Theologie des gegenwärtigen Jahrhunderts hat die weitesten Wege eingeschlagen, um die Großthat Gottes in Christo auch im Zusammenhang mit ihren historischen Vorbereitungen und ihrem Schauplatz anzuschauen. Aber diese großartige Aufgabe schrumpft unter Bahrdt's Händen zu einem kleinlichen Exempel zusammen. Um dem „gemeinen Mann" das Unternehmen Christi verständlich zu machen, erfindet er einen sentimentalen Roman und spinnt ihn mit widerwärtiger Redseligkeit aus. Er füllt den leeren Raum der Kindheits- und Jugendgeschichte des Herrn dergestalt aus, daß Christus durch Unter-

---

[1]) Die Literatur findet sich zusammengestellt in Aufhellungen der neueren Gottesgelehrten, I, S. 273. Dazu vgl. Briefe angesehener Gelehrten an Bahrdt, I, und Bahrdt's Briefe über die systematische Theologie, Erf. 1770. 71. 2 Bde.

[2]) Bahrdt's Briefe II, S. 46: „Wenn alles Antisymbolische, wenn jede Abweichung von den Glaubensbekenntnissen unserer Kirche Einen zum Heterodoxen und Ketzer macht: so ist heutzutage vielleicht kein Lehrer mehr übrig, der nicht heterodox wäre. So wäre selbst Herr Dr. Crusius heterodox, weil er ein tausendjähriges Reich lehrt; so wäre Herr Dr. Ernesti heterodox, weil er die Vorstellungsart des dreifachen Amtes Christi verwirft. So wären Sie selbst heterodox, weil Sie z. E. den Spruch: Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde, ohnfehlbar nicht vom seligmachenden Glauben erklären, wie gleichwohl die symb. Bücher thun."

[3]) Briefe über die Bibel im Volkston, 6 Bändchen, wohlf. Ausg. Frankf. u. Leipz. 1800.

redungen mit Johannes und durch Bekanntschaft mit aufgeklärten Priestern, heidnischen Schriftstellern und griechischen Juden nach und nach zur vollen Gewißheit über sich selbst und seinen Plan gelangt und mit einer Anzahl von Genossen über das einzuschlagende zweckmäßigste Verfahren einig wird. Alle Theilnehmer liefern ihre Beiträge, indem sie bald von Sokrates, bald von den ägyptischen Mysterien, bald von den Wundercuren und Arzneien der Essener, bald endlich von der Nothwendigkeit eines sichtbaren Cultus berichten. Christus selbst bezweckt eigentlich nur Aufklärung im Bahrdtschen Sinne und Sturz des Priesterbetrugs; er läßt sich jedoch überzeugen, daß auch den Schwächen der Menschen Rechnung getragen und einige Vorurtheile wenn nicht begünstigt, doch hingenommen werden müssen, so daß endlich durch gemeinsame Berathung das Thema von dem Himmelreich, dem Messias, der Buße und Taufe zurechtgemacht wird. Der ganze Roman soll die Leser davor bewahren, daß ihnen Christus als ein einsamer räthselhafter Wanderer wie aus einer anderen Welt in die unserige verpflanzt erscheine; eine Jugendgeschichte Jesu würde, meint Bahrdt, das lehrreichste Buch sein, das jemals geschrieben worden. So wird das Evangelium aus mancherlei in der Nachbarschaft aufgelesenen Lappen zusammengeflickt. Aber was ist es, was uns an dieser Carricatur am Meisten verletzt? Es ist nicht die Sünde wider den Menschensohn, der zum Landrabbi herabgesetzt wird, weil dies der nächstliegende Name war, es ist mehr noch die Verkennung des Geistes selber, die gänzlich mangelnde Fähigkeit an ein schöpferisches Geistesprincip zu glauben, welches eben weil es aus der Tiefe stammt und zur Weltherrschaft berufen ist, eine so äußerliche Composition weit von sich weist. Verhehlen wir uns aber nicht, daß in dieser Beziehung Bahrdt nicht allein steht; seine Fiction ist ein krasser Ausläufer einer Geschichtsbetrachtung, welche durch die damalige historische Kritik mehr oder minder eingebürgert und innerhalb des Rationalismus und der freieren Theologie überhaupt gepflegt wurde. Es giebt wissenschaftliche Neigungen einer Zeit, welche auch das Ungleichartigste in Verbindung bringen. Von Planck z. B. ist richtig geurtheilt worden, daß er bei der Reproduction des Causal-

nexus nur vornehmlich auf die Ursachen geachtet habe, welche in den Subjecten und hier weniger in den Ueberzeugungen als in dem Willen, den Gesinnungen und Absichten der handelnden Personen lagen, und daneben die ein ganzes Zeitalter beherrschenden Mächte aus den Augen gelassen; es gelang ihm besser im Kleinen als im Großen zu pragmatisiren. Was nun in der Ausführung dieses Meisters nur als einseitig geübte historisch-psychologische Kunst erscheint, sank in schwächeren Händen zu einem historischen Empirismus und äußerlichen Pragmatismus herab. Der Causalnexus wurde möglichst an die Oberfläche gezogen und aus der Reihenfolge der nächstliegenden Veranlassungen zusammengesetzt; die Betrachtung wendete sich von der Erkenntniß der tieferen und mehr in's Große wirkenden Gründe zu der Berechnung der einzelnen Anlässe und Triebfedern ab. Man war zufrieden, wenn man die Ereignisse aus einer Kette dicht neben einander liegender Ursachen hergeleitet hatte und hielt dies für eine vollständige Erklärung derselben. Damit hängt denn auch die voreilige Anwendung des historischen Axioms zusammen, daß überall wo innerlich verwandte Erscheinungen gleichzeitig neben einander treten, auch ein äußerer Zusammenhang unter ihnen stattgefunden haben müsse. Es darf als anerkannt bezeichnet werden, daß die nächstfolgende kirchen- und dogmenhistorische Methode an diesem Fehler stark gelitten hat [1]).

Es war einmal üblich, Bahrdt als den Asasel des Rationalismus oder gar als dessen ächten Ausdruck zu beurtheilen. Das sollte nicht erlaubt sein, denn er ist zu schlecht dazu. Ein freier Geist war er nicht, sondern nur ein ordinärer Freigeist. Man kann

---

[1]) Unter den kritisch-dogmatischen Arbeiten Bahrdt's ist seine gegen Seiler gerichtete Schrift: Apologie der gesunden Vernunft in Bezug auf die Versöhnungslehre, Basel 1781, — auszuzeichnen, deren Inhalt von Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung S. 515, kurz referirt wird. Das Resultat kommt darauf hinaus, daß diese Lehre theils metaphysisch theils moralisch unhaltbar sei; Ersteres weil eine auf die Begriffe Gesetz und Richter basirte menschliche Straftheorie auf die Erlösung durch Christum überhaupt keine Anwendung erleidet, Letzteres darum, weil alle göttlichen Strafen eigentlich Wohlthaten sind, also durch eine stellvertretende Genugthuung eines Unschuldigen für die Schuldigen die göttlichen Strafzwecke eher gehindert als gefördert werden würden.

ihn streichen und der Gang der Dinge bleibt derselbe. Er beweist nur, was aus dem Rationalismus werden konnte, wenn er sich des Gewissens und der wissenschaftlichen Strenge entschlug. Bahrdt's Schriften haben nur Lärm gemacht, gereizt oder gestört, wie denn von dem bloßen Talent ohne ernste Gesinnung niemals dauernde Wirkungen ausgehen werden. Wir wenden uns wieder den wichtigeren Leistungen zu.

IV. Teller und Eberhard.

Wenn wir durch Töllner über das Schicksal des alten Lehrbegriffs noch einigermaßen in Ungewißheit erhalten werden: so führt der Nächstfolgende uns mit übereilter Schnelligkeit über alle bisherigen Schranken hinaus und bis dahin, wo die Theologie ihre sichere Gestalt zu verlieren drohte. Wilhelm Abraham Teller[1]) war der Sohn des Leipziger Pastors Romanus Teller, den wir früher als Mitherausgeber des auf die Studien der Engländer gebauten deutschen Bibelwerks genannt, und der Bruder des ihm selbst ganz entgegengesetzten Johann Friedrich, eines eifrigen Crusianers. Der Unsrige ist der Bedeutendste unter diesen Dreien, weil in seinen Schriften die Tendenz des theologischen Rationalismus im engeren Sinne zum Durchbruch kam, so wie in seinem Leben der Umschwung des kirchlichen Geistes und der geringe Erfolg der kirchlichen Reaction offenbar wurde. Man sollte ihn für einen Schüler Semler's halten, und doch war er gerade von Ernesti angeregt, dessen Verdienste er in einer be-

[1]) Geb. 1734 zu Leipzig, wo er unter Leitung von Börner, Deyling, Hebenstreit und besonders Ernesti studirte. Schon seine Topicae scripturae von 1761 verriethen seine freien hermeneutischen Grundsätze. In demselben Jahre wurde er auf Jerusalem's und Ernesti's Verwendung nach Helmstädt als Professor und Generalsuperintendent berufen, wo nachher sein Lehrbuch beträchtlichen Anstoß erregte. Höchst willkommen war ihm daher 1767 die ehrenvolle Berufung nach Berlin, wo er auch bis zu seinem Tode 1804 geblieben ist. Außer Tholuck's Artikel, in welchem die Schriften nur unvollständig angegeben sind, vgl. Nicolai, Gedächtnißschrift auf Teller 1807.

sonderen Schrift gefeiert hat. Seine freiere Richtung zeigte sich früh, sie stellte ihn schon zu Leipzig in die Opposition und versetzte ihn zu Helmstädt, wo er des Socinianismus beschuldigt ward, in eine schwierige und drückende Lage, aus der er jedoch durch die Berufung nach Berlin vollständig befreit wurde. Es ist bekannt, daß er als Propst von Berlin und Mitglied des Oberconsistoriums sofort in die erste Reihe der dortigen Aufklärer und der Mitarbeiter der deutschen Bibliothek eingetreten ist, aber auch daß er 1792 den kurzen Rückschlag des Wöllnerischen Religionsedicts durch eine dreimonatliche Amtssuspension empfinden mußte[1]).

Man pflegt Teller häufig nur nach dem zu beurtheilen, was er zuletzt geworden ist, also nach den spätesten Schriften, welche nur die allgemeinen und oberflächlichen Eigenschaften des Rationalismus zur Schau tragen. Daß er aber dennoch kein gewöhnlicher Kopf war, beweist sein Lehrbuch von 1764, ein wenn auch vielleicht von einer Socinianischen Schrift abhängiges, doch immer denkwürdiges und originelles Product. In diesem Zeitpunkt war es noch ein kecker Entschluß, mit der dogmatischen und exegetischen Ueberlieferung zu brechen. Von vorn herein will sich Teller zu den „wenigen Rechtschaffenen" halten, die nicht gleich der Menge ihren Systemen die Bibel anhängen, sondern jene durch diese bestimmen und gestalten lassen. Und er hat sich ferner überzeugt, daß man die h. Schrift vorwärts lesen, also bei der Lesung des Alten Testaments vergessen müsse, was man schon aus dem Neuen Testament in vollem Umfang gelernt hat, ebenso daß der Geist Gottes in Ausdrücken zu uns rede, welchen man nicht immer den „weitläuftigsten Sinn" beilegen darf,

[1]) Man höre das Lob eines Zeitgenossen über ihn: „In der Schule des großen Ernesti gebildet, ging er wie dieser durch die allein klug machende Philologie (!) in die heiligen Hallen der Theologie, und durch Kritik und Exegese wurde er schon früh zur freimüthigen Forschung angeführt. Freilich trieb ihn sein rastloser Geist bald über die Schranken hinaus, die der vorsichtige und bescheidene Ernesti dem menschlichen Vorwitz in der Wägung und Würdigung der göttlichen Schriften gesetzt wissen wollte und in seiner theologischen Bibliothek mit fester Hand vorzeichnete, und der alte Meister wurde über die Neuerungen seines Schülers oft unwillig." S. Aufhellungen der neueren Gottesgelehrten in der christl. Glaubenslehre (ein anonymes im Stile der seichtesten Aufklärung abgefaßtes Buch), Lpz. 1807, S. 259.

welchen ein „mit Ernst tiefdenkender Kopf in ihnen finden könnte.“ Man lasse also die h. Schrift wie in der historischen Reihenfolge ihrer Bücher, so auch in ihrer eigenen faßlichen Rede sich aussprechen: dann werden die unnützen Speculationen und stachlichten Distinctionen der Schule einem reineren Verständniß der Wahrheit Platz machen [1]). Das Lehrbuch ist gegen Ungläubige, Zweifler und Demonstrationsgläubige gerichtet und will eine Reihe von dogmatischen Bestimmungen vermeiden, weil sie der leeren Zweifelei oder demonstrirenden Künstelei Vorschub leisten. Es verwandelt das gewöhnliche System in eine Geschichte der Offenbarung. Zwei Schöpfungen sind es, von welchen das Leben der Creaturen Zeugniß giebt, jede derselben hat ihren eigenen Anfänger, ihre Wirkungen und Folgen; es kommt darauf an, sie zu vergleichen und auf den absoluten Herrn der Dinge zurückzuführen, dann wird der christliche Glaubensinhalt aus der historischen Wirklichkeit selber überzeugend hervorgehen. Im Anfang wird der Mensch auf den Schauplatz gestellt, er soll sein eigener Herr werden, und Gott selber eröffnet ihm vermittelst des Gebotes die Ehrenbahn. Allein er kommt zu Falle, er erniedrigt sich zum Thier und unter das Thier und verschuldet es, daß die Erde zu einem Zuchthaus für Verbrecher und Majestätsschänder herabgesetzt wird. Von nun an kriecht der Mensch auf der Erde, aber die Güte Gottes soll nicht über die Gerechtigkeit, noch diese über jene triumphiren. Denn beide befriedigt der Rathschluß der durch die Sendung des Sohnes zu stiftenden Erlösung; von ihm als dem andern Adam und zweiten Herrn der Erde wird ein neues wiedergeborenes Leben eröffnet, dessen Wirkungen der Geist aufnimmt und bis zur Vollendung in der Parusie fortführt. Allein das unheilvolle Vermächtniß des ersten Adam wird von dem Segen des zweiten nicht vollständig aufgehoben, weshalb denn auch die Offenbarung den Gegensatz von Verdammniß und Beseligung noch am Schlusse aufrecht erhalten muß. — Nach dieser Anlage stellt Teller parallele Glieder zusammen, indem er die angegebenen

---

[1]) Teller's Lehrbuch des christlichen Glaubens, Helmst. u. Halle 1764. Vgl. die Dedication an Ernesti.

itlichen Verhältnisse durch fünf Abschnitte verfolgt[1]). Die
lliche Reihenfolge der Artikel wird gänzlich verlassen, aber der
fsteller behält lebendige biblische Züge in der Hand, ein im
ichen Verstande selbst entworfenes System der Thatsachen und
; nur die Zweifelsucht wird von dessen Wahrheit nicht über-
n, weil sie unheilbar ist wie die Schwindsucht. Die neue
ung, ihr Anfang und Fortgang macht den wesentlichen Gegen-
der christlichen Religion aus, und dadurch daß sie mit den
chenden Bestandtheilen des alten Lebens zusammengestellt wird,
nwärtigt sich der Unterschied des Christlichen und Natür-
. Der Verfasser bemüht sich, den angeknüpften Parallelismus
s Kleine durchzuführen, wie er denn z. B. zwischen der Ver-
g Adam's und der buchstäblich gefaßten Versuchung Christi
Vergleichungspunkte angiebt. Nicht minder findet er bei Lehr-
, die in seinen Rahmen nicht passen, zur Polemik gegen das
rachte dogmatische und exegetische Verfahren Gelegenheit. Die
st muß fallen, da schon die Religion der ersten Schöpfung
anzen Gottesbegriff darbietet. Die Schöpfung selber wird
dem Vater allein in der Schrift beigelegt, damit wir den
in seiner erlösenden, den Geist in seiner heiligenden Wirksam-
kennen und ehren[2]). Indem die immanente Trinität zurück-
wird die allgemeine Gotteslehre voller und kräftiger, und über
orsehung findet sich der gute Ausspruch: „Wer diese Lehre

Die Eintheilung ist folgende: 1) Von der ersten Schöpfung der Welt
er neuen Schöpfung. 2) Vom ersten Adam, dessen Ursprung, Würde und
und vom zweiten Adam. 3) Von der Nachkommenschaft des Einen und
dern. 4) Von dem sündlichen Leben jener und dem neuen Leben dieser.
der Verstoßung des Einen in eine noch mehr elende Welt und der Ein-
g des Andern in eine neue Welt. In gewisser Weise hat Schleiermacher,
oluck bemerkt, später dieselbe Eintheilung wieder aufgenommen, doch so,
sie mit einem zweiten Eintheilungsgrunde verbindet.

Lehrbuch, S. 37. Es sind schlechte Redensarten, wenn man das Werk
höpfung der ganzen Trinität zuschreibt und doch mit der Beschränkung,
attributive und appropriative dem Vater allein zukomme. „Nun sage
as „Zueignungsweise" dem einfältigen Christen und sage zugleich, aber
ge die h. Schrift das Schaffen auch dem Sohne bei, muß er nicht confus
?"

ganz leugnet, der leugnet die ganze Religion, wer sie unrichtig versteht, verstümmelt sie, wer Zuviel davon verstehen will, der entehrt die Religion." Wie stehen nun der erste und der zweite Adam einander gegenüber? Der Erstere besaß das Vermögen des Nichtsündigens und Nichtsterbens, und hätte er durch öftere Uebung im Wohldenken die Prüfungsjahre bestanden: so würde er zum Genusse der Frucht des Lebensbaumes zugelassen sein, damit dieser durch einen verborgenen Lebenssaft seine innerlichen Theile zum geistlichen Leibe veredelt hätte [1]). Christus aber, dessen Werk Gott 4000 Jahre hindurch im Kleinen vorbereitet, — Christus ist wahrhaftiger Mensch, aber doch von aller Ewigkeit her als Gott aus Gott gezeugt und durch des h. Geistes Bereitungskraft der menschlichen Natur theilhaftig geworden (Mich. 5, 1. Ps. 110, 3. Joh. 1, 14. 18. 3, 16. Kol. 1, 15. Hebr. 13, 8. — Mtth. 1, 18, 20. Luc. 1, 35). In vollkommener Stärke und Reinheit aller Seelenkräfte und durch die Vereinigung mit der Gottheit auch mit deren Vollkommenheiten ausgestattet, sowie zu Wunderwerk und Weissagung mit dem Geiste gesalbt (Act. 10, 38), trat er in die Mitte des Menschenlebens ein, um dessen ursprüngliche Würde wieder herzustellen und den Gehorsam, den Alle schuldig geblieben waren, zu leisten. Daß Christus durch Thun und Leiden die Absichten seiner Sendung wirklich erfüllt, ist die hellste und wohlthätigste Seite der Lehre von ihm; „der übersichtige Träumer und der außerhorizontelle Philosoph müssen sich diese Einfalt des Evangeliums gefallen lassen, und der Ungläubige wird nicht eher ruhig werden, als bis er dem Erlöser sein geraubtes Verdienst zurückgegeben" [2]). Den Gehorsam dieses zweiten Adam aber haben wir dem Werthe, nicht der Zeit nach zu schätzen. Christus übernimmt alle Erniedrigung und Beschwerde, zu welcher sich der Mensch selbst verurtheilt hatte, damit nicht dieses Elend

[1]) Lehrbuch, S. 49 ff.

[2]) Vgl. den Abschnitt S. 76—110. Teller sucht theils falsch gebrauchte Beweisstellen auszumerzen, theils klagt er über Mangel an Bescheidenheit in der Christologie, da Alles was man so weitläuftig über die ewige Zeugung und die Vereinigung der Naturen disputirt, zur Erhöhung unserer Einsichten nichts beitrage, sondern nur verwirre.

auf dem Geschlechte ruhe, und in den Seelenleiden des Er-
findet der Christ die Ursache, warum ihn die Gerechtigkeit
s nicht in jedem Augenblicke niederschlägt; er erkennt, daß sein
s Schuldbewußtsein Wahrheit sei und ihm nur um dieses
s willen der Tod erlassen werde. Die Vergleichung des ver-
nen, von beiden Anfangspunkten ausgegangenen neuen Lebens
der beiderseitigen Nachkommenschaft führt zu den Lehren
er Sünde und der Wiedergeburt. Allerdings war es die leib-
Abstammung, welche die sämmtlichen Adamskinder in einer un-
chen Aehnlichkeit mit ihrem Stammvater verharren ließ, denn
leiden an einem sinnlichen und sündhaften Hang von körper-
Ursprung und entstanden aus der unreinen Mischung des
its; sie werden dadurch unvermögend zum Erkennen und Aus-
des Geistlichen. Erbsünde ist ein zweifelhafter und unbequemer
uck, Erbschuld eine theologische Fiction[1]). Christus aber hat
verderblichen Fortpflanzung des Sündenlebens ein Ziel gesetzt,
er stellte sich an die Spitze eines zweiten ihm selber ähnlichen
leichgearteten Geschlechts, und die Aufnahme in dasselbe wird
ttelt durch Hervorbringung einer richtigen Wirksamkeit der
ellungskraft auf den Willen, durch Erregung eines mächtigen
eu's vor der Sünde und Anknüpfung eines eifrigen Verlangens
der neuen Verwandtschaft mit Christus, wenn auch freilich
Wiedergeburt nicht schleunig erfolgen mag und wir darüber
rben. Der Mensch muß gleichsam durch eine neue Verbindung
Glück machen, der Geist wird ihm daher die geistliche Ver-
tschaft mit Christus vorschlagen, welche ihm nach schwerer
tüberwindung einladend erscheint, ohne daß er sich dabei eines
n Verdienstes zu rühmen hätte. Die Rechtfertigung ist folglich
on Gott acceptirte Versicherung Christi, daß er mit der neuen
rt zufrieden sei, daß er den Gläubigen für ein Glied seines
chen Leibes ansehe und ihm die Macht ertheile, ein Kind Got-
u werden[2]). Hier sucht Teller die Idee der Wiedergeburt
die Anschauung einer neuen Lebensgemeinschaft, welche das alte

[1]) Ebendas. S. 202 ff.
[2]) Ebendas. S. 353—57.

Band zerreißt, von dem neuen aber ganz geleitet wird, zu verwerthen; die künstliche Structur der Heilsordnung und Distinctionen wie die zwischen actus und status justificationis wirft er weg. Dem entsprechend gilt das Wort Gottes als Zeugungsmittel des neuen Lebens, die Vereinigung mit Christus wird in der Taufe vollzogen, durch das h. Abendmahl erhalten und gepflegt. Der Schriftsteller bleibt ganz in seinem Bilde, indem er fortfährt, daß wenn es von den liebevollen Absichten der göttlichen Weisheit abhinge, die Familie des ersten Menschen von der des zweiten vollständig verdrängt werden würde; allein mancherlei Hindernisse der Unwissenheit, Abneigung und Unentschlossenheit stellen sich dazwischen, und die Abkömmlinge der ersten Art werden ihr Dasein fristen bis zur Zeit der letzten Entscheidung, wo das eine Geschlecht einem höheren Zustand, das andere einem noch unseligeren zugeführt werden wird.

Dieser Ueberblick erklärt zur Genüge, warum Teller mit seinem Werk so starkes Befremden erregte[1]). Es contrastirt grell mit der gewöhnlichen Bearbeitung der dogmatischen Artikel, ohne darum in ein volles Gegentheil umzuschlagen. Es ist lebhaft gedacht und in religiösem Sinne ausgeführt, gefällt sich aber in kecken und handgreiflichen Ausdrücken, da neben dem Gelehrten auch der „gemeine Mann" als Theilnehmer an Glaubensangelegenheiten in's Auge gefaßt wird. Man kann sich vorstellen, welche Genugthuung der Verfasser empfand, indem er ein faßliches Lebensbild der christlichen Religion an die Stelle des schadhaften und morsch gewordenen theoretischen Kunstgebäudes setzte. Denn dahin ging doch seine Absicht, die christliche Lehre aus ihrer dogmatischen Verkünstelung zu erlösen

[1]) Die Exemplare wurden in Chursachsen confiscirt, die Facultäten von Wittenberg und Leipzig zu Censuren aufgefordert und der Magistrat von Helmstädt wünschte Teller's Entfernung. Sein eigener Bruder Johann Friedrich legte in einer „Abgenöthigten Kritik", — nach Tholuck's Urtheil einem elenden, weder von Seiten der Gesinnung noch der Einsicht sich empfehlenden Machwerk, — und in einem späteren Nachtrag Zeugniß wider ihn ab. Dazu kamen J. M. Mehlig's Prüfende Anmerkungen über Herrn Teller's Lehrbuch, Chemnitz 1764, andere Gegenschriften von Köchler, Zickler, Becker und zahlreiche Recensionen. Vgl. Bock's Lehrbuch der neuesten Polemik und Schlegel's Kirchengeschichte des 18. Jahrh. II, S. 485. Ernesti, Neue theol. Bibliothek V, S. 113, 223.

b in die historische Natürlichkeit, wie sie die Bibel vorträgt und
e sie durch historische Interpretation derselben erst recht zu Tage
umt, zurückzuführen. Darum müssen manche Satzungen ganz weg-
len, weil sie in allzu transcendentaler Höhe schweben; die Trinität
Wesens geht in die der Offenbarung über, die Person Christi
ledigt sich der subtil zerlegenden und ebenso subtil verbindenden
stimmungen. Was übrig bleibt, ist die Einführung einer wiederher-
llenden und heiligenden Lebensmacht durch Christum. Sollte auch
Anlage des Ganzen von einer Abhandlung Samuel Crell's
hängig sein [1]): dennoch behält sie den Werth eines interessanten

[1]) In der Schrift: Uebereinstimmung des Herrn Teller's Lehrbuchs mit
l's neuen Gedanken ꝛc. Frankf. u. Lpz. 67 (vgl. auch Teller, Schreiben an
C. R. Boysen, das herausgegebene Lehrbuch betreffend, Quedlinb. 65), wird
ler beschuldigt, die Gedanken seines Werks aus Sam. Crellii Cogitationum
'arum de primo et secundo Adamo sive de ratione salutis per illum
issae per hunc recuperatae compendium, Amstel. 1700, geschöpft zu haben.
se Socinianische Abhandlung zerfällt wie auch das Lehrbuch in fünf Ab-
itte: 1) De lapsu Adami et promissione redemptoris. 2) De liberatione
tra per Christum a potestate diaboli. 3) De ratione passionum et obe-
stiae Christi. 4) De nova creatione. 5) De sacerdotio Christi. Die hier geführte
rfsinnige aber auch grüblerische und mit den seltsamsten Deutungen angefüllte
tersuchung beschäftigt sich mit dem Hergange des Sündenfalls, mit dessen Fol-
und mit deren Aufhebung durch das schöpferische Erlösungswerk Christi.
rch Erklärung von Gen. 3, 1ff. wird herausgebracht, daß Eva aus bloßer
wissenheit, Adam dagegen ganz freiwillig und weit schwerer gesündigt habe;
des Weibes willen wurde die Strafsentenz, daß sie am Tage des verbotenen
nusses sterben sollten, gemildert; sie lebten länger und pflanzten ihr Geschlecht
t. Auf Adam ruht die Strafe des ewigen Todes, während in Eva ein noch
handener Antheil des Lebens dargestellt ist; daher bedeutet in dem sogenann-
Protevangelium Eva's Same theils die Menschen überhaupt, theils den künftigen
nschen Christus, welcher bestimmt war, die zwischen jenen und dem Samen
Schlange, d. h. dem Teufel gesetzte Feindschaft aufzunehmen und den Kampf
chzuführen. Eva empfing die Verheißung des künftigen Befreiers Christi,
cher durch eine jungfräuliche Geburt aus dem weiblichen Stamm hervorgehen
lte. Diesem ersten Ungehorsam steht nun der vollendete Gehorsam des andern
m, Christi, entgegen; durch ihn wurde das Recht des ewigen Lebens, durch
die verlorene Gerechtigkeit und Heiligkeit der Menschheit zurückgegeben. Er
t den Tod nicht aus Naturgründen, sondern mit völliger Freiheit, indem er
von Gott ihm auferlegten Strafleiden stellvertretend auf sich nahm. Freilich
: wie die Menschen unter Adam's Herrschaft nicht zur Sünde gezwungen
en, sondern sich immer noch in der Möglichkeit befanden, ihren tausend An-

Versuchs, denn es war nothwendig, von den Wesensverhältnissen, in denen sich die alte Lehrform bewegt hatte, die Aufmerksamkeit wieder auf die wirkenden Kräfte der Religion mit Nachdruck hinzulenken. Gewiß hätte die hier befolgte Methode noch weitere Anwendung verdient und würde sie vielleicht gefunden haben, wenn der Verfasser sich nicht selbst von ihr abgewandt hätte.

Eine weit abstractere Tendenz verfolgen die späteren Hauptschriften, das Wörterbuch zum Neuen Testament und die Religion der Vollkommeneren. Teller hat daher in den nächstfolgenden Jahren seine theologischen Ansichten zu Gunsten der Aufklärung generalisirt. Das oftgenannte und vielfach aufgelegte Wörterbuch[1]) soll kein Lexicon im gewöhnlichen philologischen Sinne sein, sondern ein Hülfsmittel zur Verständlichmachung biblischer Ausdrücke und namentlich solcher, die man nur als dogmatische Specialitäten anzuwenden gewohnt war. Schon früher hatte er sich auf einen allgemeinen Sinn des Christlichen und auf weite Kategorieen berufen, unter welche sich alles Besondere bringen lasse; jetzt will er die Sprache des Neuen Testaments dergestalt erläutern, daß dessen

lässen und Reizungen zu widerstehen, worauf eben ihre Verschuldung beruht: so werden wir auch durch Christus nicht nothwendig fromm und gerecht, sondern empfangen nur die wirksamsten Kräfte und Hülfsmittel zum neuen Leben. Die eingestreuten Hypothesen bedürfen hier keiner Erwähnung. Zwischen dieser Schrift und dem Teller'schen Lehrbuch findet allerdings eine Verwandtschaft der Anlage statt, und daß sie Teller kannte, läßt sich um so eher annehmen, da die Socinianischen Schriften von den freier gesinnten Theologen damals viel gelesen wurden. Von einer bestimmten Benutzung im Einzelnen dagegen finde ich nirgends einen Beweis, die Ausführung ist ganz verschieden, und Teller hat den Grundgedanken, um ihn dem dogmatischen System anzupassen, mit größerer Freiheit und Wahrheit behandelt. Bei der Vergleichung hätte daher in Betracht kommen müssen, daß Teller seinen Vorgänger weit übertroffen und von jenem Gesichtspunkt aus etwas ganz Anderes und Besseres geleistet hat. Fälschlich wird in Tholuck's Artikel bei Herzog S. 495 angegeben, daß die Cogitationes novae von Teller S. 105 citirt seien. Uebrigens hat Teller einige harte oder spielende Ausdrücke seines Buchs später zurückgenommen.

[1]) Das Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre erschien zuerst 1772, in späteren Auflagen (die 6te 1805) ist die Tendenz immer weiter getrieben. Andere Schriften dienen zur Erläuterung, z. B. Lange, Zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs des T.'schen Wörterbuchs.

enthümliche Bezeichnungen von dem anhaftenden theologischen und
matischen Stempel befreit und anderen leichtfaßlichen Begriffen
sumirt werden. Genauer angesehen geht dabei etwas Doppeltes
: sich. Die biblischen Ausdrücke treten aus dem systematischen
füge heraus, um ihre ursprüngliche Stelle einzunehmen, — und
s mit Recht, und es war auf dem Wege, welchen die biblische
ssenschaft einschlagen mußte, unumgänglich[1]); aber sie werden
h unwillkürlich in ein anderes allgemeineres Element der Auf-
sung hinübergeleitet, und hier kommt es darauf an, was bei die-
ı Uebergange aus den biblischen Bedeutungen wird, ob sie erhal-
bleiben oder in's Ungefähre zerfließen. Der Lexicograph thut
er einen zwiefachen Schritt, er giebt die biblischen Begriffe ihrem
inalen Zusammenhang zurück und will sie doch zugleich dem
rschenden Vorstellungskreise zuführen, beide Geschäfte werden nicht
erschieden. Er erscheint nicht als der treue und gelehrte Inter-
t, der sich von den neutestamentlichen Begriffen unmittelbar an-
echen läßt, sondern zugleich als der Dolmetscher eines modernen
wußtseins, welcher eine weitschichtige „Analogie der Sprache“ zu
lfe nimmt, um das Biblische dem Verständniß nahe zu rücken.
nliches war schon früher versucht, jetzt wurde es mit mehr Um-
t und historischem Verständniß, doch unter ähnlichen Gefahren
geführt. Einige Beispiele werden das Verfahren klar machen.
der Spitze steht wieder die Voraussetzung, daß das Christen-
m Lehre sei und Christus der allgemeine Lehrer des mensch-
en Geschlechts, auf diese Wahrheit soll alle neutestamentliche
kündigung hinauslaufen. Der Ausspruch Hebr. 13, 8: Chri-
ı gestern und heute, — bedeutet die Ewigkeit seiner Lehre.
nn daher richtig gesagt wird, Buße sei gleich Sinnesände-
g und sich bekehren heiße sich bessern: so fügt doch der Ver-
er sogleich hinzu, das wolle so viel sagen als zum Christenthum
rgehen, wobei der Heide das Bekenntniß des wahren Gottes an-
m, der Jude aber sich zu einem vernünftigen von Christus ge-

[1]) Wörterbuch, Vorrede zur 2. Aufl. „Ich bin völlig überzeugt, daß Re-
n und Theologie, das Christenthum nach der Schrift und das Christenthum
dem System weit von einander verschieden sind.“

predigten Gottesdienst bequemte. Dabei geht aber der sittliche Nachdruck der *μετάνοια* ganz verloren. Für Christenthum und christlich hat das Neue Testament kein gemeingültiges Wort, wohl aber kann Christus selbst bald die Person, bald die Lehre, das Evangelium, ja die christliche Religion, welches Alles einerlei ist, bedeuten, — eine brauchbare Bemerkung, die sich aber nicht lexicalisch abthun läßt, wenn nicht die Modificationen des Grundgedankens verwischt werden sollen. Dem entsprechend soll Röm. 8, 1 nur heißen, daß an den Christen nichts Verdammliches sei; Röm. 6, 6, Gal. 2, 19 das mit Christus Gekreuzigtsein nur heißen, als ein Christ seine vorigen Religionsmeinungen so aufgegeben haben, wie Jesus am Kreuz sein Leben gab, oder für alle mosaischen Gebräuche gleichsam todt sein; Röm. 6, 8 nur die Beschreibung eines Christen enthalten, der eine bessere Religion als der Jude und Heide bekennt. Zu Röm. 7, 18. 8, 1. 4. 12. 13 wird bemerkt, fleischlich sei gleich sinnlich, und folglich gehe die Absicht des Christenthums genau dahin, Alle zu vernünftigen Menschen zu machen. Dies und Aehnliches sind abschwächende Erklärungen, richtig und falsch zugleich, denn sie sind viel zu sehr in's Sprachliche und Lexicalische gezogen, als daß nicht sachliche Momente dabei übergangen sein sollten. Die *οἱ ἐν Χριστῷ* müssen freilich die Christen sein, aber warum sie so bezeichnet werden können, ist damit noch nicht gesagt. Fleischlich und sinnlich sind nicht gleichbedeutend, und jenes drückt noch etwas Anderes aus als den Gegensatz zu vernünftig. Mit besserem Recht sagt Teller, daß das Blut Christi dessen Tod bedeute, daß Gerechtsein von wahrer Rechtschaffenheit zu verstehen sei, daß der Name Gottessohn dem andern Messias nicht gleichstehe, sondern auf die besondere Verbindung Christi mit der Gottheit zu beziehen sei, die wir aber nur aus den Wirkungen erkennen und nicht anders als durch diese zu erklären vermögen. Daneben erlaubt er sich aber auch willkürliche Umdeutungen, wenn er z. B. Kol. 1, 15 den Erstgeborenen vor aller Creatur von der Priorität Christi vor der ganzen Menge der Christen verstehen will. Gleichwohl bleiben manche Artikel übrig, welchen man eine gründliche und einsichtsvolle Behandlung der Sache nicht absprechen kann, wie die über Glaube und Geist. Das ganze

Lexicon ist aus der Flucht vor der dogmatisirenden Benutzung des Neuen Testaments hervorgegangen, ein Auslegungsmittel nach der Analogie gewisser leichtverständlicher lehrhafter Gemeinplätze. Es erinnert an die bekannte Schleiermacher'sche Alternative, daß man in der Kunst des Uebersetzens entweder das Original in Ruhe lassen und den Leser ihm zubewegen, oder auf umgekehrtem Wege den Abstand zwischen beiden aufheben könne. In unserem Falle bleibt der Leser des Neuen Testaments vollständig in Ruhe, denn der Erklärer reicht ihm solche Handhaben der Definition, nach denen er greifen kann, ohne aus seinem nächstliegenden Gesichtskreise herauszugehen. Hatte die alte Exegese überall specificirt: so will Teller generalisiren, weil das Einzelne dadurch einem leichtfaßlichen und unbestrittenen Gesammtsinn zufällt. Wir räumen Teller ein, daß der religiöse Kern des Neuen Testaments zuletzt sich auf wenige Ideen reducirt, aber theils sind es nicht die der bloßen Vernünftigkeit und bequemen Rechtschaffenheit, theils darf die eigenthümliche Gestaltung und Verknüpfung, in der sie auftreten, nicht als Hülse beseitigt werden, wenn man sie nicht entleeren und verflachen will. Für das hermeneutische Verfahren war daher dieser Vorgang sehr gefährlich. Denn von nun an wurde in der neutestamentlichen Exegese jene schlechte Gleichmacherei biblischer Begriffe üblich, welche, indem sie Kategorieen wie salus christiana geläufig handhabt, ein oberflächliches Verständniß an die Stelle des gründlichen und lebendigen setzt[1]).

In Folge dieses Lexicons erscheint Teller als Semler's vorgeschrittener Gesinnungsgenosse, ja er wurde von der Gegenpartei zu denen gerechnet, die den Sturz des positiven Christenthums im Schilde führten[2]). Doch fehlte ihm noch ein letzter Schritt. Nach-

[1]) Hierher gehört auch Teller's Schrift über die neuere Schriftauslegung. S. Reuß, Gesch. d. N. T. § 576. Von seinen sonstigen Arbeiten erwähnen wir Opuscula Theol. var. arg. Frcf. a. V. 1780, und die drei Excurse zu Thom. Burnet, De fide et officiis Christianorum, Hal. 86. Die älteste Theodicee, Halle 83.

[2]) Vgl. F. Harwood's Vier Abhandlungen &c. Mit einigen vorausgeschickten Antithesen und Erläuterungen derselben von Teller, Berl. 1774. S. VI.: „Da so Viele der Welt auf eine sehr unrühmliche Weise vorspiegeln wollen, als ob

dem er aus dem Dogma in die h. Schrift geflüchtet, nachdem er die Schrift selber in erweiternder Auffassung sich angeeignet hatte, mußte er selbst wieder zu einem gewissen Inbegriff religiöser Gedanken oder zu einer Lehre zurückkehren, freilich von ganz anderer Art als diejenige, von der er ausgegangen war. Dies geschieht in der „Religion der Vollkommeneren", einem völlig undogmatischen Manifest des Vernunftchristenthums. Was Andere die natürliche oder vernünftige Religion genannt, das nennt Teller die Religion der Vollkommeneren [1]), weil es nur im Namen der Mündigen und völlig Entwickelten, nicht der großen Kirchengemeinde hingestellt wird, weil nur in diesem letzten Ergebniß die wahrhaft Freigewordenen ihre Einsichten, Erfahrungen und Ueberzeugungen ganz besitzen und genießen. Es ist die Religion der Liebe Gottes und der Menschen, das allumfassende Bündniß der tugendhaften Gesinnung; sie allein entspricht ganz der menschlichen Bestimmung, sie allein gewährt den Genuß höherer Glückseligkeit, indem sie „die Seele mit angenehmen Bewegungen und Empfindungen erfüllt" und doch zugleich ein Stärkungsmittel zur Ausübung aller Pflichten darbietet. Ueber den Zwang des Gedächtnisses ist sie ebenso erhaben, wie über die mühsame und unfruchtbare Arbeit dogmatischer Speculation. Worin aber liegt die Berechtigung dieser Religion? Wenn Teller in der Bezeichnung dessen, was als religiöse Wahrheit stehen bleiben soll, ungefähr mit dem besseren Deismus zusammentrifft: so ist doch sehr beachtenswerth, daß er es auf andere Weise gewinnt und begründet. Sein Princip ist nicht Naturalisirung des Christenthums, er will nicht von dem Historischen und Positiven auf das Natürliche zurück und sucht die Vollendung nicht in dem, was der historischen Offenbarung und Entwicklung vorangeht, welche letztere eben nur eine Menge von Täuschungen und Entstellungen zur Folge gehabt habe,

---

zwischen einigen Wahrheitsfeinden, wie sie meinen, in den Landen unseres Königs und der Nachbarschaft derselben eine greuliche Verschwörung gegen die Religion des Christenthums im Gange sei und nun ehestens die durch die Verbündeten Semler, Basedow, Töllner, Damm, Teller und wie sie Alle heißen, von weiten angelegte Mine werde gesprengt werden."

[1]) Zuerst Berl. 1792, 2. Aufl. 93.

sondern er läßt sie aus dem historischen Proceß selber hervorgehen; dadurch gelangt er zu einer wahreren und friedlicheren Anschauung des Positiven. Es ist die Idee der Perfectibilität des Christenthums, welche nach mancherlei Andeutungen in Semler's Schriften von Teller zuerst mit voller Bestimmtheit ausgesprochen wird. Das Christenthum hat mehrere Stadien zurückgelegt, ein erstes und nothwendiges Kindesalter des unbedingten Glaubens, ein zweites Zeitalter des Vernunftchristenthums, zu welchem die Apostel schon die Anknüpfungspunkte darbieten, das aber nachher auf halbem Wege stehen blieb und Manchen zum Unglauben verleitete. Aus beiden hat sich nun durch fortgehende Aufklärung, — denn nie kann der Mensch zu sehr aufgeklärt werden, — die dritte Stufe der freien Erkenntniß und seligmachenden Tugend entwickelt, ein Standpunkt der Männlichkeit und Mündigkeit, welcher auch die vorangegangenen Epochen in ihrem Werthe anerkennt. In allen diesen Stufen wird nicht die Religion verändert, sondern nur unsere Erkenntniß von ihr. Wenn die Menschheit erst auf schwierigen Umwegen auf diese Höhe gelangt: so kann gegenwärtig der Einzelne leichter zum Ziele kommen, da er keiner völligen Sinnesänderung mehr bedarf. Teller behauptet also, daß in der Vollkommenheit seiner eigenen Religion auch die der christlichen enthalten sei, da die letztere, ohne sich selbst aufzugeben, den gleich Anfangs in ihr enthaltenen Kern als das allein Gültige und Unverlierbare aus sich herausgearbeitet habe. Darum sollen auch die Mündigen niemals aufhören sich Christen zu nennen, noch sich der Einsicht entfremden, daß in Christo alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen. Um diesen Standpunkt zu dem kirchlichen in ein friedliches Verhältniß zu setzen, schließt sich Teller ganz an Semler's Gedanken an. Der Staat hat die Religion in bestimmter öffentlich geltender Gestalt verordnet; zu ihr stellt sich der Glaube der Vollkommenen als Privatsache und inneres Eigenthum, und dieses sibi sapere, das immer mehr Anhänger gewinnt, läßt sich Keinem streitig machen, so nachtheilig auch die öffentlichen Religionen auf das Wachsthum der Erkenntniß einwirken mögen. Wo aber die eigene Ueberzeugung mit der Lehrpflicht in Widerstreit tritt, bildet doch die Verkündigung

eines thätigen Christenthums ein Medium, in welchem sich beide Interessen ausgleichen [1]).

So weit liegen, innerlich betrachtet, diese Schriften auseinander, der Abstand ist größer als er uns bei Semler vor Augen trat. Der Sprung von dem noch sehr positiv gedachten Lehrbuch zu der ganz allgemein gehaltenen Anpreisung der Gottesliebe und Tugendhaftigkeit wäre schwer begreiflich, wenn er nicht durch die Zeitumstände erleichtert worden wäre. Was Teller zuletzt aussprach, wurde ihm von Vielen entgegengebracht, es war die Gesinnung Vieler, und ist es, — wer dürfte das leugnen, — auch im folgenden Jahrhundert geblieben. Der ganze Verlauf der deutschen Aufklärung, welche damit beginnt, das alte System zu verwerfen, und zuletzt in einige geschichtslose Abstractionen ausläuft, vertheilt sich hier unter die Lebensperioden Eines der hervorragendsten Repräsentanten und wird in ein einziges Menschenalter zusammengedrängt. Wollen wir an dieser Religion der Vollkommenen Kritik üben: so kann es nach unserer Ueberzeugung nicht von Seiten des Resultats und Endzwecks geschehen. Denn wenn nur Alles im höchsten und echtesten Sinne verstanden wird: so wird Niemand der christlichen Religion ein anderes Ziel stecken, als welches auch Teller mit den damals geläufigen Ausdrücken hat bezeichnen wollen, das Ziel des göttlichen Liebesbundes, der Gottseligkeit und reinsten sittlichen Gemeinschaft. Allein mit der Erkenntniß dieses Endzwecks ist es noch nicht gethan. Das Christenthum lehrt kein bloßes Haben und Wissen des höchsten Guts, sondern ein Erlangen oder Wiedergewinnen desselben und verweist auf einen dazu bereiteten Weg. Der Aufschwung von der Demüthigung zur Erhebung ist die Seele des christlichen Geisteslebens. Und von diesem Wege der Erlösung und Heiligung lenkt Teller kurzweg ab und entnimmt die Berechtigung dazu aus dem nunmehr eingetretenen Zeitalter der Vollkommenheit. Die Vollkommenen, in deren Namen er das Wort nimmt, mögen intellectuell

[1]) Die Idee der Perfectibilität wurde weiter entwickelt in Krug's Briefen über Perfect. der geoffenbarten Rel. Jena u. Lpz. 1795. Flatt, Ideen einer Perfect. der götl. Offenb. (Stäudlin's Beitr. zur Philos. u. Gesch. d. Rel. III.), Tieftrunk, Die Religion der Mündigen, Berl. 1799. 1800.

Fortgeschrittene sein, woraus aber nicht folgt, daß und in welchem Grade sie es auch sittlich sind. Die Bemerkung, daß jene Gereiften keiner völligen Sinnesänderung mehr bedürfen, berührt flüchtig diesen Punkt. Aber wenn auch die Besserung unter ihnen nicht in gleicher Form und Ausdehnung wie in den ersten Empfängern des Evangeliums erfolgen muß: so hört sie doch damit nicht auf nothwendig zu sein; der göttliche Beistand wird nicht entbehrlich, folglich läßt sich auch die andere Hälfte des christlichen Glaubensinhalts, die gerade davon handelt, nicht eigenmächtig bei Seite schieben, da sie gar nicht gründlich zur Erwägung gekommen ist. Was der Verfasser bewiesen und anschaulich gemacht und worauf seine Perfectibilität wirklich Anwendung findet, ist nur das Recht einer durch organische Entwicklung herbeizuführenden Befreiung von dem überlieferten System; allein auch dieses alte Dogma beurtheilt er so einseitig lehrhaft, daß er diejenigen Bestandtheile, die in das ethische Bewußtsein tiefer eingreifen, nicht würdigt, sondern leichthin einem überwundenen und veralteten Standpunkt anheimgiebt. Blicken wir daher von dem Dogma auf den christlichen Geistesgehalt hindurch: so erscheint dem gegenüber die hier vorgetragene Religion der Vollkommenen als eine lediglich behauptete, es ist eine hohle und verfrühte Blüthe, keine vollendete, wofür sie sich ausgiebt. Auch zeigen manche Stellen der genannten Schrift, daß Teller trotz aller seiner Entschiedenheit doch nicht ganz reinen Tisch machen wollte oder konnte, denn er blickt zuweilen auf Dinge zurück, über welche doch seine Vollkommenen innerlich schon hinausgehoben sein sollen.

Noch eine andere Bemerkung drängt sich auf. Teller's Büchlein ist wie andere gleichzeitige Schriften[1]) ein Manifest der Aufklärung; eine Dogmatik will es nicht sein, ja es enthält nur wenig Aufforderung zu einer solchen und zur Theologie überhaupt. Aehnlich wie in manchen deistischen Schriften: so liegt auch theilweise in den Producten der deutschen Aufklärung keine Nöthigung zur wissenschaftlichen Theologie mehr, weil über deren Fragen schon endgültig entschieden wird, und weil die Ergebnisse, welche sie übrig ließen,

[1]) z. B. Das wahre einzige System der christlichen Religion, Berlin 1787.

auch ohne gelehrte Umstände verbreitet und zur Anerkennung gebracht werden konnten. Hier zeigt sich also das Verdienst des gediegeneren Rationalismus, welcher, obwohl der Aufklärung verwandt, doch ihrer leichtfertigen Emancipation unwillkürlich entgegentrat, indem er das Interesse an der Theologie als Wissenschaft niemals fallen ließ, sondern durch gründliche Beschäftigung selbst mit demjenigen lebendig erhielt, was der Zeitgeist schon als überflüssig zu bezeichnen im Begriff stand. Es war der Ernst der Wissenschaft und die eifrige Beschäftigung mit allen gelehrten Schwierigkeiten, wodurch der Rationalismus sich und die Theologie innerhalb der modernen Geistesströmung aufrecht erhalten hat.

Aehnliche Betrachtungen erweckt Eberhard's Neue Apologie des Sokrates [1]), zwar kein dogmatisches Werk, vielmehr das Gegentheil eines solchen, aber doch zu viel genannt und für jenen Zeitpunkt zu charakteristisch, um ignorirt zu werden. Dieses Buch versetzt uns auf einen weiten religionsphilosophischen und literarischen Schauplatz. Angeregt durch die Angriffe des Predigers Hofstede gegen Marmontel's Belisar, wohlbewandert in der Literatur der englischen Latitudinarier und Deisten und vertraut mit der neueren Philosophie, zumal der Leibnitzischen, unternimmt es Eberhard, die reineren Erscheinungen des vorchristlichen Geistes gegenüber dem Kirchenglauben zu Ehren zu bringen. Sokrates ist der edle Repräsentant eines Theiles der Menschheit, welcher durch Tugend und Erkenntniß Anspruch auf Beseligung macht, während ihn das kirchliche Lehrsystem gänzlich von derselben ausschließt. In Sokrates werden die Heiden gerechtfertigt, in Augustin die große Zahl der kirchlichen Theoretiker verurtheilt, welche das göttliche Wohlgefallen an schwierige speculative Lehrbestimmungen gebunden haben. Es ist nicht

[1]) Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, 2 Bde. Berl. u. Stett. 1772. 78 3. A. 1788, auch in's Franz. übers. Amsterd. 73. Der zweite Band ist dem Minister von Zedlitz gewidmet. Als wichtigsten Gesichtspunkt bezeichnet E. Vorr. I. S. 11, daß er nicht Glaubenslehren habe leugnen, sondern nur deren speculative Schwierigkeiten anzeigen wollen, um den Leser dadurch auf den Schluß zu leiten, daß man also diese speculativen Theorieen aus der Beurtheilung des Wohlverhaltens und der Glückseligkeit der Menschen weglassen müsse.

jeinlich, daß Gott den Antheil am höchsten Gut auf die Min-
der Menschen habe beschränken wollen, und doch haben es
ʒustin, die Calvin und Gomarus demonstrirt, ohne zu fragen,
Ausschließung der großen Mehrheit selbst bei vorhandenem
m Tugendstreben der göttlichen Güte und Weisheit anständig
nicht vielmehr eine unleidliche Willkür in den höchsten Rath-
hineintrage. „Es muß sich allemal zutragen, so oft man bei
ligionslehren den offenen Weg der Vernunft und Schrift ver-
aß man sich in tausend Schwierigkeiten und Widersprüche ver-
" Dies die kritische Instruction des Ganzen, auf welche nun
schickte und mit historischer und literarischer Sachkenntniß aus-
e, obwohl sehr einseitige Beurtheilung folgt. Der Augustinis-
t die Quelle der dogmatischen Schrecknisse; dieser, ein Er-
höchst ungünstiger kirchlicher Verhältnisse, — denn die
de geistliche Tyrannei hat ihn hervorgebracht, — dieser war
lcher den Heiden die Thür zur Seligkeit verschloß, nachdem
e gutmüthigen älteren Väter wenigstens eine Ritze offen ge-
ʒatten. Alle heidnische Tugendübung, weil sie nicht aus den
n Motiven entsprungen sei, verfiel dem Gattungsnamen der
ida vitia. Mit dieser Härte steht die der Satisfactionslehre
icher Linie. Genugthuung ist nicht einmal ein biblisches Wort;
e Sache aber erklärt sich die h. Schrift bei Weitem nicht so
dend und umständlich wie die nachmaligen Systeme. Erst
rohe oder verbildete Denker haben das höchste Wesen der
ndigkeit, für geschehene Beleidigung ein Aequivalent zu for-
unterworfen; sie entzogen ihm damit das Recht der freien
ung, verkannten den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und
sich ein, daß die Strafe selbst in der Hand Gottes noch
nderen Zweck als den des Segens und der Besserung des
s haben müsse. Nun kamen freilich die Socinianer und
aner mit ihren Milderungen; Grotius erdachte ein Dispen-
recht der Gottheit und setzte ein gewisses Fürliebnehmen mit
Theil der Strafe an die Stelle der Genugthuung; aber die
ssetzungen blieben dieselben, und da die Theorie der blutigen
nung bald auf Gründe der inneren Nothwendigkeit, bald nur

der Nützlichkeit gebaut wurde, konnte sie zu keiner festen Haltung gelangen. Ebenso geht es der Erbsünden- und Gnadenlehre. „Ein Kind, das man eben zur Taufe tragen will und das noch unterwegs auf den Armen seines Vaters stirbt, wird ewig verdammt." Was soll man dazu sagen? Der Mensch als sinnlich beschränkt und allmählich reifend trägt allerdings den Keim des Bösen von seiner Geburt an in sich, daraus folgt aber noch kein angeborenes Verderben und keine Verdammniß, mag sie nun durch mittelbare oder unmittelbare Zurechnung übertragen werden. Erbsünde und Gnade stehen einander als Principien eines Systems entgegen, in welchem das „Uebernatürliche zu weit getrieben" und dem Menschen weder an seinem Verschulden noch an seiner Besserung hinreichender Antheil gelassen wird. Eberhard bemerkt treffend, daß beide Wirkungsarten in gegenseitiger Beziehung stehen; ist der Ursprung der menschlichen Unsittlichkeit außernatürlich: so muß sie auch durch außernatürliche Mittel gehoben werden. Nach beiden Richtungen wird das Heil oder Unheil der Menschen von ihrem eigenen Verhalten und ihrer Thätigkeit unabhängig gemacht: ich bin elend, weil ein Anderer verbrochen, ich bin glückselig, weil ein Anderer die Versuchung bestanden hat.

So sinken die kirchlichen Theorieen im Preise, die alten Moralsysteme aber steigen, denn alle mit wenigen Ausnahmen sind gut, weil sie mit dem Motiv der Glückseligkeit auch das der Tugend gleichen Schritt halten lassen. Nicht alle Beweggründe, welche nicht unmittelbar aus der Religion stammen, dürfen darum als fleischlich verworfen werden; von den christlichen Mysterien aber wäre noch zu beweisen, daß sie das sittliche Wollen und Können wesentlich gefördert haben [1]).

[1]) Der zweite Band enthält specielle Untersuchungen über unverständigen Religionseifer, unbedingte Gnadenwahl, Genugthuung, Erbsünde, die Kraft des Wortes Gottes und die übernatürlichen Gnadenwirkungen. Auf den Vorwurf Ernesti's, daß seine Erörterungen lediglich philosophisch seien, antwortet der Verfasser S. 11, 12: „Die Theorieen der theologischen Systeme sind auch nichts anders als Philosophie und können also durch nichts anders als durch Philosophie beurtheilt werden. Sollte nun die Philosophie der theologischen Systeme zu allen Zeiten als untrüglich und unverbesserlich verehrt werden: so müßte man auch alles

Eberhard's Apologie des Sokrates [1]) oder auch der Toleranz gehört zu den bedeutenderen Schriften dieser Gattung. Positiv angesehen hinterlassen diese Untersuchungen einen unbefriedigenden Eindruck: lauter abstracte Resultate, das christliche Religionssystem als das vortrefflichste, und daneben der Hauptsatz: „aus allem Volk, wer ihn fürchtet und Recht thut, der ist Gott angenehm." Beides steht unvermittelt neben einander. Die Lehrbildung wird so beurtheilt, als ob sie lediglich zurückgegangen sei, ihre besseren Früchte bleiben unbeachtet und ebenso der Werth der kirchlichen Gemeinschaft. Unter Tugend wird auf christlicher und heidnischer Seite dasselbe verstanden. Wenn gesagt wird, Augustin sei zu seiner Erbsündentheorie bloß auf Glauben einer elenden lateinischen Uebersetzung gekommen, welche das ἐφ' ᾧ Röm. 5, 12 durch „in welchem" gegeben hatte: so hieß das in der schon gerügten Weise eine mitbestimmende Ursache zur durchgreifenden erheben. Ein tieferes historisches Verständniß fehlt. Die Wahrheit und Kraft der Beweisführung liegt in der Negative. Wie im folgenden Jahrhundert von protestantischer Seite aus gegen das katholische Seligkeitsdogma so vielfach protestirt worden ist: so richteten sich die damaligen Angriffe gegen die gemeinkirchliche Bedingung der Seligkeit überhaupt. Das Gefühl, welches sich dagegen sträubte, daß alle außerchristlichen Regionen von dem Dunkel der Verdammniß bedeckt sein sollten, war selbst ein christliches und nicht

---

Denken und Fortschreiten in den übrigen Wissenschaften verbieten, oder man müßte der Theologie untersagen, von den Erweiterungen und Aufklärungen der Philosophie Gebrauch zu machen." „Denn ohne diese freundschaftliche Mittheilung dieser beiden Wissenschaften unter einander, die ohnedem nicht im Reiche der Wahrheiten, sondern nur in Büchern getrennt sind, ist die Mittelstraße zwischen dem Aberglauben und der Gottesleugnung nicht zu finden."

[1]) Ueber die damals gewöhnliche Vergleichung des Sokrates mit Christus sagt Neander in seinen werthvollen Vorlesungen über die Geschichte der christl. Ethik, Berl. 1864, S. 58 richtig und freimüthig: „Die Analogie zwischen Sokrates und Christus selbst ist oft hervorgehoben worden, und wenn sie auch von manchen Standpunkten mißverstanden worden: so hat sie doch ihre Wahrheit, wenn man nur mit dem Verwandten auch den Gegensatz wohl berücksichtigt. Es gehört als charakteristisches Merkmal zur Bezeichnung der Größe von Beiden, daß kein Einzelner das ganze Bild von ihnen aufzufassen im Stande war und Gegensätze in der Auffassung ihres Wesens entstehen konnten und mußten."

bloß humanistisches; es ist ein unwillkürlicher Ausdruck der Liebe, welche von Christus der Menschheit eingeimpft, zu allen Zeiten unter der Decke des Dogma's und mit dessen Consequenzen im Streite geschlummert hatte. Jetzt aber wurde es lebendig ausgesprochen, weil die Zeit einer umfassenden Weltbildung und Weltanschauung gekommen war. Auch die Geschichte der Menschheit hat ihre Philosophie und Wissenschaft; Herder gelang es in jenen Jahren, sie in weiten Umrissen zu zeichnen. Wer in dieses Gemälde sich vertiefen wollte, mußte die Scheidelinie der Seligkeit und Unseligkeit überschreiten, denn eine fruchtbare Betrachtung des gesammten Völkerlebens und der sittlichen Culturentwicklung war nicht möglich, so lange auf der einen Hälfte nur der Schatten der Verdammniß ruhte, während die andere im Lichte stand. Der Gang der Wissenschaft forderte eine neue Art der Rechenschaft über den Ertrag des Menschenlebens, es kam darauf an, nicht nur in der Folge der Weltalter, sondern auch in der fortschreitenden Gesammtthätigkeit der Menschheit eine sittliche Wahrheit anzuerkennen, ohne damit die höchste Bestimmung des christlichen Gottesreichs zu verleugnen. Dieser christliche Humanismus dürfte wohl seine Stelle finden in dem modernen Capitel von der Perfectibilität des Christenthums.

V. Gruner und Löffler.

Die von Semler gegebenen höchst zahlreichen aber vereinzelten und leicht hingeworfenen Anregungen wurden von den Fortsetzern der kritischen Philosophie nach verschiedenen Richtungen gründlicher verfolgt. Teller bezeichnet den exegetischen Weg des Rationalismus sowie dessen allgemeine Anschauungen. Aber auch in die dogmenhistorische Entwicklung mußte ein verschärfter forschender Blick geworfen werden, und in dieser Beziehung verdient Johann Friedrich Gruner[1]) zu Halle Auszeichnung, ein seltener genannter Mann, welchem aber selbständiger Geist und historische Gelehrsamkeit

[1]) Geb. 1723 gest. 1778 als Professor zu Halle. Vgl. Tholuck, Verm. Schriften II, S. 106.

Tholuck mit Recht nachgerühmt werden. Er fühlte die Schwie-
ten seiner Aufgabe und unterzog sich ihr mit ernster Entschie-
it; den Rationalismus vertritt er, sofern dieser dem Traditio-
mus entgegengesetzt ist. Durch Schriftstudium soll die Theologie
igt werden, folglich muß sie die Bürde einer ungeheuern kirch-
ogmatischen Ueberlieferung von sich werfen, ohne sich von den
den derer beirren zu lassen, welche ihre eigene kritische Schüch-
eit oder Unkenntniß mit dem ehrwürdigen Namen der Ortho-
decken [1]). Die Quelle der Verunreinigungen der christlichen
ist alt. Schon seit Ende des ersten Jahrhunderts hat zuerst
idische und dann der christliche Alexandrinismus eine Reihe von
rischen Deutungen und speculativen Einfällen in Umlauf ge-
t zum Schaden der apostolischen Einfachheit und Reinheit. Die
l des Platonismus war von Rauchwolken umgeben, sie ver-
te, statt zu erhellen. Origenes ersann zu den alten noch
Spitzfindigkeiten, denn mit dem Abfall von der grammatischen
llegorischen Auslegung ist jeder Einbildung, Verwirrung und
igkeit der Zugang eröffnet [2]). Von diesen Anfängen philosophi-
Phantasterei aus soll sich nun das ganze Ungemach des Glau-
reites und der dogmatischen Ueberladung dergestalt fortge-
zt haben, daß selbst die Concilien, statt dem Uebel zu steuern,
r fortsetzen und dem angenommenen Dogma immer neue und
r unbekannte Zusätze aufbürden konnten. Und was der Plato-
is unangetastet ließ, hat der spätere Aristotelismus vollends
cht. Was Wunder, wenn dann einem Luther und seinen Ge-
i der aufgehäufte Stoff patristischer und scholastischer Satzungen
allzusehr imponirte. Es giebt kein anderes Heilmittel, als wenn

---

Gruneri Institutionum theologiae dogmaticae libri tres, Hal. 1777. Praef. Accedunt clamores artesque neque ingenuae neque Christianae eorum, ve ignaviam sive inscitiam venerabili orthodoxiae nomine tegere haud ur sibique et aliis persuadere improbe student, non licere a majorum onibus sine salutis aeternae discrimine ne tantulum quidem recedere.

Ibid. p. 14. Fieri enim omnino nequit, ut qui dum phantasiae in-it, acutissime philosophari sibi videntur, sententiis diu inter se con-t. Ubi autem inter eos semel exortum dissidium fuerit, reconciliatio rdiae omnino desperanda erit.

Schrifterklärung und Philosophie aus ihrer Verwilderung und schädlichen Mischung wieder in rechtmäßige Schranken zurückgeleitet werden; das Eine geschieht durch grammatisch-historische Interpretation, das Andere durch einen bescheidenen und vom Zwange der Schulmethoden befreiten Vernunftgebrauch.

Gruner's Urtheil über den verderblichen Einfluß des alten Alexandrinismus und Platonismus beweist, daß Mosheim's und Clericus' Andeutungen unvergessen geblieben waren [1]). Nicht lange nachher erschien Löffler's Bearbeitung des Souverain'schen Werkes, welches derselben Ansicht eine bestimmte und sehr weit getriebene Anwendung gegeben hatte, denn in ihm wird ziemlich die ganze Trinitätslehre auf Rechnung des Platonismus gebracht [2]). Der heutige Dogmenhistoriker darf sich nicht verhehlen, daß dieselbe Frage in veränderter Fassung und gereinigt von Mißverständnissen auch an ihn herantritt. Ich wenigstens bin überzeugt, daß das alte Dogma durch die philosophische und hauptsächlich Platonische Darstellungsweise nicht nur formell afficirt, sondern auch in seiner Entwicklung bedingt und mitbestimmt worden ist. Schon oben fand sich Gelegenheit, den Gedanken hinzuwerfen, daß die Nicänische Entscheidung nicht lediglich durch das Motiv des Glaubens an Christus erzielt worden sei, sondern es kam das wichtige Argument hinzu, daß ein Arianisch gedachtes Mittelwesen die Welt- und Schöpfungsidee verdunkeln würde. Auf beiden Seiten war die Lehre bereits auf einer Stufe angelangt, wo sie ihre religiöse Thesis mit einer bestimmten Erklärung des Weltproblems verbunden hatte; sie ging also, wenn gleich geleitet durch einige Schriftstellen, über den Standpunkt des Glaubens als solchen hinaus. Allein es ist äußerst

---

[1]) Vgl. Bd. III, S. 211.

[2]) Versuch über den Platonismus oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. 1782. Der ungenannte Herausgeber, Josias Friedrich Christian Löffler, unter Semler und Nösselt in Halle gebildet, nachher Prediger zu Berlin, Professor der Theologie in Frankfurt a. O., seit 1787 Generalsuperintendent in Gotha, gest. 1816 und bekannt durch sein für den Prediger Schulz in Gielsdorf eingelegtes Fürwort, — hat in der Vorrede den Standpunkt des Werkes selber nicht vollständig adoptirt.

hwierig, diesen philosophischen Antheil mit Sicherheit abzugrenzen, ıd es ist ganz unmöglich, ihn lediglich als eine störende und ıtstellende Beimischung zu betrachten. Man müßte denn der leinung sein, daß die christliche Religion die Wissenschaft, die sie der Welt vorfand, hätte liegen lassen sollen, statt sie heranziehen und zur Bearbeitung ihrer eigenen Probleme zu verwenden, ıd wer so denkt, bringt einen beschränkten Maaßstab mit und verchtet auf eine großartige Anschauung des christlichen Denkens in inem Verhältniß zu den Bestrebungen des Menschengeistes überupt, also auf ein universelles Verständniß der Kirchengeschichte. er einseitige speculativ-dogmatische Bildungstrieb der antiken Theogie entfernte zwar zunächst von dem praktischen Wesen des Glaus, aber er hing mit dem Wege oder Umwege, welchen die christhe Wissenschaft zum Zweck der Zusammenfassung aller geistigen rrungenschaften eingeschlagen hatte, so innig zusammen, daß er sich cht als bloßes Verderbniß bezeichnen läßt, und selbst die allegoschen Künste der Alexandriner verdienen nicht ganz das wegwerfende rtheil, mit welchem die Vertreter der grammatisch-historischen Interetation so rasch bei der Hand waren. Die Arbeiten von Gruner ıd Löffler hatten den Erfolg, daß man sich mit dieser dogmenstorischen Erklärungsweise vollständig befreundete; es wurde zur lehrten Angewöhnung, den Platonismus schlechtweg zum Verrber des Christenthums zu stempeln, ähnlich wie Semler alle chuld auf den Judaismus gehäuft hatte.

Doch wir kehren zu unserem Dogmatiker zurück. Gruner erzeugt, daß die überlieferte Trinitätslehre der Platonischen Beiffsbildung ihren Ursprung verdanke, will doch die biblischen Anıtungen eines trinitarischen Verhältnisses in Gott nicht unbeachtet ssen [1]). Die Schrift selber stellt neben Gott die Namen der göttchen Weisheit und des h. Geistes als derjenigen Mächte, welchen e Ausführung der göttlichen Werke übertragen sei, und in der nerkennung, daß Gott durch seine Weisheit und seinen Geist Alles schaffen habe, waren Alle einig. Wenn aber nachher der Logos zu ner besonderen Emanation gemacht und mit dem Subject des Messias

[1]) Gruner, Institt. p. 113sqq.

und Sohnes Gottes verbunden und identificirt wurde: so war dies eine Zuthat jenes eklektischen Platonismus, welchem die Christen des zweiten Jahrhunderts um so lieber trauten, als sie der Meinung waren, daß Plato seine Weisheit aus dem Alten Testament geschöpft habe. Durch Erhebung des h. Geistes zur dritten Person wurde die Anlage des späteren Nicänischen Dogma's vollendet. In Wahrheit muß der Johanneische Logos auf die alttestamentliche Weisheit, welche noch in Stellen wie Weish. Sal. 8, 22—31 bei scheinbarer Personification doch als Wesenseigenschaft beschrieben wird, nicht auf die Philonische Vorstellung, noch auf die chaldäische Memra der Paraphrasten zurückgeführt werden, und der Sinn des Prologs ist, daß es Gott als Weisheit gewesen, der Alles geschaffen und welcher nun durch Christus seine Herrlichkeit den Menschen offenbart und zur Anschauung gebracht habe. Aus den Schriftstellen ergiebt sich folglich die dem Dogma zum Grunde liegende hypostatische Dreiheit noch nicht, sondern sie bieten nur ein Material, an welches sich eine anders gedachte speculative Trinitätslehre anknüpfen ließ. Nach Gruner's Meinung müssen Dasein und Thätigkeit eines unendlichen Geistes in drei Acten des Intellects und des Willens zur Darstellung kommen; hypostatische Acte treten also an die Stelle der dogmatischen Personen. Im ersten Act bewegt die unendliche Vernunft die Ideen aller denkbaren Dinge als ewig sich gegenwärtig, und der Wille ruht auf dieser Vergegenwärtigung mit Wohlgefallen. Im zweiten verknüpft sie diese von ihr ewig angeschauten Ideen und bringt sie in ein Verhältniß von Mittel und Zweck, sie zeichnet die möglichen Weltsysteme und unterscheidet sie nach dem Maaßstabe der durch sie mittheilbaren höchsten Güter; und im dritten Act verfährt sie urtheilend und wählend, dergestalt daß der Wille das beste der denkbaren Weltsysteme herausgreift und in's Dasein ruft. Jeder dieser Acte bezeichnet einen realen Unterschied, daher darf der alte Sprachgebrauch stehen bleiben, wenn er nur richtig erklärt wird. Gruner gesteht selber, daß diese Deutung, die auf eine ähnliche des Wolfianers Reusch[1]) zurückweist, durch das biblische Vorbild

[1]) Gruner l. c. p. 119. Petri Reuschii Introduct. in theol. revel. § 407 sqq. Vgl. Bd. III, S. 177.

ır veranlaßt, nicht dargeboten sei; ja er weicht völlig von diesem ı, weil seine drei hypostatischen Acte nur ein allgemeines Verhält- ß Gottes zur Welt ausdrücken, ohne auch die historische Wirksam- it der Erlösung und Heiligung einzuschließen. Der Johanneische gos hat nach seiner Ansicht eine bloß eigenschaftliche und opera- ve Bedeutung und steht außer Zusammenhang mit dem Philonischen, eil eben das Philonische und Platonische immer nur als spätere tstellende Zuthat betrachtet werden soll. Der Verfasser berührt mit eine Streitfrage, die uns noch gegenwärtig beschäftigt. Der sentliche Unterschied des Philonischen und Johanneischen Logos ht fest, der historische Zusammenhang beider kann, wie ich glaube, cht geleugnet werden. Zugleich aber ist es eine allgemeinere Wahr- it, die uns diese Kritik vor Augen stellt, ich meine den Uebergang n der Annahme eines dreifachen hypostatischen Seins in Gott, der Anschauung eines dreifachen Thuns und Wirkens, weil da- it eben der Ausweg der neueren Trinitätslehre bezeichnet ist. arin hat auch Gruner den Sinn der h. Schrift getroffen, daß in den hierher gehörigen biblischen Erklärungen kein immanentes rhältniß, sondern eine nach Außen gehende göttliche Wirksamkeit kennt [1]).

---

[1]) Hierher gehört auch die Schrift von Löffler: Kurze Darstellung der Ent- hungsart der Dreieinigkeitslehre, 2. A. Züllich. u. Freist. 1792. Nach seiner klärung rührt die Lehre von mehreren substantiellen Subjecten in Gott aus er zu sinnlichen und bildlichen Sprache, aus der Personification des Logos d der Verwechselung dieses unpersönlichen Sohnes mit Jesu, dem wirklichen hne Gottes, her. „Durch den Begriff λόγος mußte der Begriff der Ewigkeit d durch den Begriff des Sohnes Gottes mußte der Begriff der Zeugung ent- en. Diejenige Philosophie, welche den Begriff λόγος, der ewig in Gott ist, folgte, mußte ihn ewig und wenn er gezeugt sein sollte, von Ewigkeit gezeugt llen; daher ein ewiger Sohn. Diejenige Philosophie aber, welche den Begriff hn verfolgte, mußte sich eine Zeit der Geburt und des Entstehens denken, vor lcher der Sohn nicht existirte und der Vater nicht Vater war. Daher ein vor- ltlicher, aber nicht ewiger Sohn. Jener Philosophie folgte Athanasius, dieser us." Richtig ist in dieser Auseinandersetzung das über die eigenthümliche lung dieser beiden Namen zum Dogma Gesagte. Durch den Logos ist die igkeit und Immanenz, durch den Namen des Sohnes das hypostatische Für- sein der zweiten Person in die Trinität eingeführt und innerhalb derselben er gestellt worden. Daher besaß in dem ersten philosophisch-apologetischen Zeit-

Auch die Lehre von Christo, welche der Dogmatiker mit guten historischen Excursen ausstattet, muß in ihrer älteren Form als unbiblisch und undenkbar fallen. Der Begriff der Natur, weil er Wesentliches und Unwesentliches umfaßt, leidet auf die Gottheit keine Anwendung; ebenso wenig kann das absolute Wesen sich schlechthin mit einem geschaffenen verbinden, noch mit einem solchen zu einem zusammengesetzten Ganzen verwachsen. Das Dogma behauptet Widersprechendes, wenn es zwei entgegengesetzte Naturen zur persönlichen Einheit verbunden sein läßt; was aber an die Stelle tritt, ist eine weit über unser Verständniß hinausgehende Einigung des Menschen Jesu mit Gott, d. h. mit dessen operativen Eigenschaften [1]). Und mit dieser Anschauung geschieht auch der Schrift Genüge, denn es führt unausbleiblich zum Tritheismus, wenn der Logos als Subject von besonderem Dasein vorgestellt wird. — Auch in anderer Beziehung ist der Dogmatiker bemüht, mit der Lehre als solcher noch nicht deren Bedeutung und Interesse preiszugeben. Erbsünde ist in sofern ein innerer Widerspruch, als nur Zuständliches vererbt werden kann und nur Thätliches Sünde heißen darf. Dieselbe Schwierigkeit bleibt stehen, wenn dieser Begriff in seine gewöhnlich angenommenen Bestandtheile, den negativen und den positiven, zerlegt wird. Der Verlust der angeborenen Gerechtigkeit kann nicht Sünde sein, denn auch zugegeben, daß der erste Mensch die ihm beigelegte positive Heiligkeit wirklich besaß: so würde deren Entziehung doch immer nur etwas Zuständliches bezeichnen. Die

---

alter die Idee des Logos, in dem zweiten dogmatischen die des Sohnes die größere Wichtigkeit. Aber bei aller Achtung vor der ausgezeichneten Denkkraft eines Athanasius muß doch gesagt werden, daß er sich dieser beiden Begriffe abwechselnd und je nach seinem dialektischen Bedürfniß bedient, ohne sich deren gegenseitiges inneres Verhältniß klar gemacht zu haben.

[1]) Institt. § 217—19. Quae hactenus disputavi, ea vero omnia non valent contra unionem Dei cum homine Jesu Christo, — sed contra arbitrariam atque cum rebus ipsis pugnantem de argumento tam sacro tamque gravi philosophandi rationem satis spinosam. — Planum est, unionem Dei realem cum Jesu homine, qui est Christus, longe et supra omnem intelligendi modulum nostrum arctissimam esse. — Planum erit, attributa divina non omnia sed operativa tantum (non quiescentia) communicari cum Jesu homine in unione illa reali posse.

ncupiscenz aber oder das positive Moment wäre allerdings Sünde, r daß sie der Entwicklung angehört, also nicht mit dem Angebore- n und der Natur zusammenfällt. Dennoch sah Gruner ein, daß it der consequenten Auflösung des alten Erbsündenbegriffs noch ht die ganze Frage erledigt sei. Denn er räumt nicht allein die rrschaft der Sünde ein, sondern bringt sie mit der Sterblichkeit d Leidentlichkeit der menschlichen Natur, mit Schmerz und Krank- it und den aus ihnen hervorgehenden und der Fortpflanzung fähi- n Seelenstörungen in Verbindung; und abermals muß der körper- h schädliche Genuß des verbotenen Baumes den Dienst leisten, den ntritt dieser uneigentlichen Erbsünde erklärlich zu machen [1]).

Diese Bearbeitung ist aller Achtung werth, Gruner erscheint s ein biblischer Dogmatiker von kritischer Tendenz und mehr als wöhnlicher Selbständigkeit. Seine philosophische Bildung stammte s der Wolfischen Schule. Um so mehr verdient die Unabhängig- t Anerkennung, mit welcher er ihren Voraussetzungen entgegentritt d namentlich die fertige Größe einer natürlichen Religion be- theilt. Er erklärt es für falsch, Vernunft und Schrift als zwei rincipien der Religion einander zur Seite zu stellen. Die Schrift ist das Zeugniß der Offenbarung und daher nicht mit eser identisch, die ihr vielmehr historisch vorangegangen ist; die ernunft als bloßes Seelenvermögen darf auf keine Weise zum Er- nntnißprincip gemacht werden, beide nehmen eine ungleichartige tellung ein. Die natürliche Religion und Theologie, die man so flissentlich anempfiehlt, hat genau genommen gar keine Realität d war niemals vorhanden; die neueren Philosophen haben sie er- nden und in metaphysischen Büchern uns aufgenöthigt, aber was e vorgaben aus der bloßen Vernunft geschöpft zu haben, war in r That nur aus Bestandtheilen der Offenbarung zusammengefügt [2]).

---

[1]) Institt. § 153—167. Interessant ist die hier angebrachte Unterscheidung n peccatum internum, quod est actio prava voluntatis immanens sive cu- ditas prava, et externum, quod est actio prava voluntatis transiens.

[2]) Gruner, l. c. § 12. p. 9. Philosophi recentiores in libris suis meta- hysicis disciplinam aliquam obtrudere nobis coeperunt, quam theologiam aturalem inscripserunt, et quam videri cupiunt solo rationis usu recto in-

Zwar ist seit Locke der Platonische Glaube an die angeborenen Ideen mit Recht aufgegeben oder doch stark erschüttert worden, dafür spricht man zeither lieber von der natürlichen Religion als einer erworbenen, ohne zu bedenken, daß sobald die angeborenen Ideen einmal hinweggenommen sind, gar nichts Principielles mehr übrig bleibt, worauf die Naturtheologie beruhen und wodurch sie von der geoffenbarten geschieden werden könnte[1]). Hiermit ist eine wichtige Wendung der religionsphilosophischen Grundsätze bezeichnet. Vom Standpunkte des Empirismus verwirft Gruner die Wahrheit der natürlichen Religion als eine Fiction der neueren Metaphysiker, entstanden aus Lehnsätzen des positiven Glaubens, welchen man in der Vernunft ihre selbständige Quelle und Bürgschaft zugewiesen hatte. Die ganze Frage war zu weit und groß, um mit so kurzen Bemerkungen erledigt zu werden; die angegebene Kritik schließt nicht jede Wahrheit des bestrittenen Gegenstandes aus, da sie von einem einseitig empirischen Grundprincip abhängig ist, aber in die vorliegenden wissenschaftlichen Verhältnisse greift sie treffend ein. Die Naturtheologie war während der Wolfischen Periode zu einer traditionellen und mit positiven Momenten versetzten Größe herangewachsen. In dieser satzungsmäßigen Gestalt konnte sie sich unmöglich länger halten; es war die Zeit gekommen, wo die kritische Vernunft der dogmatisirenden gegenüber treten und sie über die Herkunft und das Recht des unter ihrem Namen überlieferten Inhalts zur Rechenschaft ziehen sollte[2]).

venisse, quum totam tamen ex spoliis revelationis divinae, quae in scr. s. habetur, methodo philosophica et scientifica artificiose construxerint.

[1]) Ibid. p. 10. Pergunt autem nescio quam naturalem ἐπίκτητον et acquisitam (religionem) laudare, cogitantes minime, ideis et notionibus communibus innatis, quas veteres lumen naturae appellabant, abjectis, nullum nominari principium cognoscendi posse, quo disciplina illa commentitia quam religionem et theologiam naturalem dicunt, distinguatur a religione et theologia revelata. Vgl. desselben Prakt. Einleitung in die Rel. der h. Schrift, Bd. II, Hptst. 5.

[2]) Unbekannt geblieben sind mir die Schriften von J. O. Thieß, Professor in Kiel, der in den mehrerwähnten „Aufhellungen" S. 373 ganz zu den aufgeklärten und aufklärenden Theologen gerechnet wird. Er schrieb ein biblisch-theologisches oder dogmatisches Compendium: Fundamenta theologiae christianae

Der oben erwähnte J. Chr. Fr. Löffler, ein Schüler Sem-
s und Nösselt's, eine Zeit lang Professor in Frankfurt, dann
eralsuperintendant zu Gotha († 1816), auch bekannt als Gegner
Religionsedicts, gehört mit Gruner in sofern zusammen, als
Patristik und Dogmengeschichte in gleicher kritischer Absicht betrieb.
ne Stellung war eine extremere, weshalb er in den „Aufhellun-
" zu den „im vollen Sinne des Worts aufgeklärten Theologen"
ählt wird. Bei vorherrschend praktischer Wirksamkeit hat er das
matische Studium nur durch einzelne Abhandlungen über Trinität
Genugthuung bereichert [1]).

VI. Henke und Eckermann.

In einigen Persönlichkeiten hatte sich die kritische Theologie nur
den alten Banden freigemacht, in andern wollte sie sich des ge-
nenen freien Raumes mit voller Entschiedenheit bemächtigen und
erfolgten Bruch zur Thatsache erheben. Diese nahmen einen
ndpunkt ein, der sie befähigte, auf das Alte mit Sicherheit
ckzublicken, des Neuen sich bewußt zu werden, es zusammen zu
en, zu verknüpfen und theologisch zu gestalten. Auf die stürmische
vegung folgte eine relative Ruhe, auf die bloße Negation eine
ition, in welcher der Rationalismus den noch übrig gebliebenen
ubensinhalt im Gegensatz zu dem alten zu fixiren und in der
ematischen Form vorzutragen bemüht war. Dies geschah zunächst
ch Henke und Eckermann, welche Beide dieser Richtung schon
tlich früh angehörten, statt sie erst schrittweise zu erreichen.

co-dogmaticae, Lips. 1792, dazu Theses theol. dogmaticae ad disceptan-
propositae, Lips. 1793, später ein Andachtsbuch für aufgeklärte Christen,
hle., Lpz. 1797. Seine Thesen wurden wegen vieler anstößigen, paradoxen
doch auffälligen Behauptungen, z. B. daß die Nichtexistenz des Teufels
bewiesen werden könne, daß Christus sich nicht für den Messias ausgegeben
, u. A. in Sachsen verboten und confiscirt.

[1]) Man vgl. Löffler's Vorrede zu der Bearbeitung des Souverain'schen Buchs:
uch über den Platonismus der Kirchenväter, 1782. Dazu Hagenbach's Ro-
bei Herzog und Aufhellungen S. 365.

Der Bedeutendere ist unstreitig Heinrich Philipp Conrad Henke[1]), die letzte gelehrte Zierde der Universität Helmstädt, für deren Erhaltung er als Braunschweigischer Abgeordneter durch kräftiges persönliches Auftreten in Paris und Kassel wirkte, deren Aufhebung (1810) er selber nicht mehr erlebte. Welche Liebe und Bewunderung er in einem zahlreichen Schülerkreise genoß, ergiebt sich aus der Denkschrift von 1816[2]); wir haben diese von der Pietät verehrender Freunde eingegebene und allzu lobpreisende Charakteristik mit unbefangenen Augen zu lesen, aber in der Hochschätzung des sittlichen Charakters Henke's und seines wissenschaftlichen Talents ist sie nur gerecht. Auch an Fleiß und literarischer Rüstigkeit übertraf er die Meisten, das beweist schon die große Zahl der von ihm herausgegebenen Zeitschriften. In Henke finden sich die Bestrebungen eines Semler und Teller wieder; wie jener war er von der klassischen Philologie, deren Studien er lange fortsetzte, ausgegangen, wie dieser dachte er an eine Zukunft, welche das positive Christenthum allmählich in ein bloß vernünftiges umbilden werde. Aber er war weit entwickelter als der Erstere und wissenschaftlich strenger als der Andere. Mit philosophischer Bildung, die Semler abging, verband er exegetische und historische Tüchtigkeit, alle seine

---

[1]) Geb. 1752 zu Hehlen, einem Dorfe an der Weser und in Braunschweig unterrichtet. Er studirte seit 1772 zu Helmstädt unter des orthodoxen Carpzov, seines späteren Schwiegervaters, Leitung und trat sehr früh als philologischer Schriftsteller und 1777 als Professor auf. In die theologische Facultät wurde er 1780 als Ordinarius aufgenommen. Er starb 1809 noch nicht 57 Jahre alt. Vgl. den Artikel von E. Henke bei Herzog.

[2]) Henke, Denkwürdigkeiten aus seinem Leben und dankbare Erinnerungen an seine Verdienste, von Bollmann und Wolff. Helmst. u. Lpz. 1816. Besonderes Interesse verdient der Abschnitt über Henke's zahlreiche persönliche Beziehungen, Reisen und seinen Aufenthalt in Kassel, S. 100ff. Der Anhang S. 357 liefert ein vollständiges Schriftenverzeichniß. Den Lobpreisungen in diesem Buch steht gerade entgegen das ungerecht wegwerfende Urtheil Stäudlin's über Henke in der Gesch. der theol. Wissenschaften Bd. II, S. 551: „Er war ein christlicher Abt, welcher, selbst verlassen vom Geiste der Religion, mitten in einem Zeitalter der Geringschätzung des Christus, der Bibel und der Symbole noch über Christolatrie, Bibliolatrie und Onomatolatrie klagte und der Meinung war, daß nur nach Wegräumung derselben die große wohlthätige Revolution in der Religion vorgehen könne."

Schriften zeichnen sich durch Präcision und dialektische Geschicklichkeit aus. Auch fühlte er sich bei aller kritischen Einseitigkeit doch als Theologen, er entsagte dem kirchlichen Interesse nicht, und nach dem Zeugniß der Schüler muß er als Docent einem tiefer liegenden Pectus erlaubt haben, die Verstandesstrenge, welche zuweilen in seinen Schriften bis zur Nüchternheit vorherrscht, wohlthätig zu durchbrechen. Henke's Lieblingsstudium wurde bekanntlich das der Kirchengeschichte, welches ihm zur Ausbildung und Anwendung seiner scharf pragmatischen, Großes und Kleines streng verbindenden, aber der Würdigung der älteren christlichen Epochen ungünstigen Urtheile reichliche Gelegenheit gab. Auf die Schrifterklärung hat er im Einzelnen anregend gewirkt, und es mag für den Gang der biblischen Kritik bemerkt werden, daß er das Eichhorn'sche Urevangelium adoptirte, den zweiten Petrusbrief bestritt, die Paulinische Abfassung des Hebräerbriefs bezweifelte und die innere Eigenthümlichkeit des Johanneischen Evangeliums bereits schärfer in's Auge gefaßt hatte [1]).

Seiner Tendenz nach giebt sich Henke am Vollständigsten in der Dogmatik zu erkennen. Als academischer Lehrer hatte er sich Anfangs an Heilmann, Ernesti und Döderlein angeschlossen, bis er 1793 durch Herausgabe eines eigenen Leitfadens seinen Vorlesungen die volle Selbständigkeit gab [2]). Hier zeigt sich sofort, daß er den Wendepunkt hinter sich hat; er befindet sich am andern Ufer, während sich Andere unsicher im Strome bewegen. Er ist durchdrungen von dem „Licht einer neuen Erkenntniß", welches der Stolz des Zeitalters sei und mit dessen Hülfe nicht dieses und jenes Einzelne, sondern die ganze Betrachtung und Erforschung der christlichen

[1]) Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum in evangelio suo et ipse interpres, Helmst. 1798. Ueber H.'s biblische Ansichten s. die Denkwürdigkeiten S. 236 ff., wo gesagt wird, daß H., obgleich er die Inspiration der Bibel, auch des Neuen Testaments, im gewöhnlichen Sinne leugnete, — „dennoch viel mehr Inspiration im edelsten Sinne durch seine Erklärung hervorgebracht habe als manche andere Exegeten."

[2]) Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum, Helmst. 1793. 95. Die bezeichnendsten Sätze dieses Buchs sind in dem Artikel von E. Henke zusammengestellt.

Lehre umgestaltet werden müsse. Zu solchen Urtheilen, so schneidend sie auch immer klingen mögen, mußte es einmal kommen, wenn mit der Umbildung der Theologie überhaupt Ernst gemacht werden sollte. Für Henke ist die dogmatische Aufgabe eine neue, keine organisch fortleitende. Die alte Lehre leidet geradezu an abergläubiger Ueberspannung. Drei Arten der Superstition (tria superstitionis genera) haben sich in ihren Satzungen verbündet, die Christolatrie, — denn die Verehrung Christi ging frühzeitig über das rechte Maaß hinaus, von welcher Uebertreibung gewisse Reste auch in der neueren Lehrmethode zurückgeblieben sind[1]); die Bibliolatrie, — denn die h. Schrift ist wie ein vom Himmel gefallenes Buch angesehen und mit jüdischer illiberaler Aengstlichkeit behandelt worden, also daß jedes Wort einen absolut gültigen und gebieterischen Werth haben sollte, die menschlich-historische Entstehung der Bücher aber gar nicht in Betracht kam; und endlich die Onomatolatrie, d. h. die starre Anhänglichkeit an schwierige und mißverständliche dogmatische Kunstausdrücke. Diese Anklagen sind pessimistisch und hart ausgedrückt, sie empfangen ihren Commentar in Henke's Kirchengeschichte der älteren Jahrhundert, wo über die Bildung des Dogma's und der Hierarchie wie über die Bestimmung jener ersten Epochen in unbilliger und für uns unerlaubter Weise Gericht gehalten wird. Man muß jedoch sagen, daß die Namen Bibliolatrie und Onomatolatrie reichlich provocirt waren; der Name Christolatrie hat seine Wahrheit in der Ueberspannung des Dogma's, wiewohl derselbe auf manche Erscheinungen des Pietismus mehr Anwendung findet als auf die strenge Kirchenlehre. Solchen Anklagen entsprechend soll sich nun auch die vorzunehmende Reform hauptsächlich auf Dreierlei erstrecken, auf die Fassung und Anwendung des biblischen Erkenntnißprin-

[1]) Lineamenta p. 18. Praef. Primum enim, ut parum abfuit, quin a primis statim rei christianae initiis religio et pietas illa, quam Christus praeceperat, excusabili quamquam ingenii humani ac temporum errore in hunc Christum omnis ferretur, ideoque Christolatria quaedam, quae et ipsa propemodum genus aliquod idololatriae dici merebatur, existeret; ita sine dubio permutationis hujus, quae ipsum proprositum Christi inclinabat et jugulum causae petebat, reliquiae quaedam latitant in communi fere doctrinam christianam enarrandi ac tractandi methodo.

ips, auf den Mittelpunkt des dogmatischen Inhalts und die gelehrte Formulirung, in allen drei Richtungen ist Befreiung von dem Veralteten nöthig. Uebrigens beweisen diese Prolegomena, daß der Schriftsteller in dem Wirkungskreise der Lessing'schen Ideen und unter deren Einfluß lebte. Denn er erklärt es für eine wichtige Obliegenheit der Theologie, diejenige Religion, welche Christus zum Gegenstand hat, die Religion von Christo, die so früh zu unevangelischen Entstellungen und Ueberladungen verleitet hat, wieder in die einfache Religion Christi heranzurücken [1]).

In soweit kann sich also die Theologie aus sich selber und mit eigenen Mitteln reformiren, zugleich aber wird der geoffenbarten Religion selber die Aussicht eröffnet, allmählich in die vernünftige übergehen zu sollen [2]). Denn Vernunft und Ueberlieferung sind die beiden Quellen (fontes), aus denen alle Glaubensweisen der Völker in ungleichem Verhältniß gemischt gewesen; allein der Mensch vermag sich so hoch zu erheben, daß er jeder „fremden Unterweisung" zuletzt nicht mehr den Werth einer Quelle und eines Lichts, sondern nur noch einer Hülfsleistung beizulegen braucht, die ihn in den Stand setzt, die aus eigener Kraft erworbenen Erkenntnisse nur desto leichter und reifer zu besitzen. Wir müssen an dieser Stelle dazwischen reden. Die von unserem Dogmatiker eröffnete Perspective ist nicht so klar als sie scheint. Die positive Religion soll zur vernünftigen werden, die Vernunft dahin gelangen, alle Erkenntniß aus sich selber zu schöpfen, damit wird sie zu einer selbständigen Quelle gemacht. Allein zunächst läßt Henke immer noch eine unterstützende Kraft gelten, welche von jener Seite ausgeht und nachhaltig fortwirkend gedacht wird; er nennt sie mißverständlich aliena institutio, denn wollte man das Positive darum, weil es der Vernunft gegenständlich wird, als fremden Unterricht bezeichnen:

[1]) Ibid. Praef. p. 19. Hae igitur reliquiae Christolatriae ut diligentius animadvertantur et ut omnis haec in Christum religio ad religionem Christi magis revocetur, omni opera contendendum est.

[2]) Ibid. p. 3. Hinc et omnis revelata religio paullatim in rationalem transit, et eo eniti potest homo, ut alienae institutioni non amplius fontis sed canalis, non lucis sed lucernae beneficium tribuat, quo quas jam sua opera exploratas habet notitias, facilius ac maturius ad ipsum deductae sunt.

so würden am Ende auch andere tiefgreifende Lebenswirkungen aus ähnlichen Gründen beseitigt werden müssen. Darin liegt der Irrthum des Standpunkts, nämlich in der Ablösung der Vernunft von dem specifischen Eindruck historischer Glaubensmittheilung, denn dieser kommt in einer so abstracten Fassung der Principien nicht zu seinem Recht. Gewiß lassen sich Schrift, d. h. historische Ueberlieferung und Vernunft nicht als Quellen coordiniren, dergestalt daß die letztere dereinst an die Stelle der anderen treten könnte. Die damalige Wissenschaft hatte die Neigung, die Vernunft gleichsam zum Poeten der Religion zu erheben, die Folgezeit hat diesen Gedanken nicht bestätigt, vielmehr die Bedeutung des Thatsächlichen in der Religion, welches durch bloße Denkthätigkeit nicht ersetzt werden kann, auf's Neue dargethan. Endlich ist Henke diesem seinem Streben selber nicht nachgekommen, da er immer noch einen sehr großen Werth auf das Positive legt.

Auch im Einzelnen giebt dieses Compendium viel zu denken und viel zu bemerken, es ist zweitheilig angelegt und in präciser und gewandter Latinität abgefaßt. Wie schon von Gruner, so werden auch von Henke zweierlei Bestandtheile jedes Artikels, biblische und kirchlich-historische, streng gesondert; dasselbe wurde späterhin das Gewöhnliche, das hinzukommende dritte Stück war das der kritischen Erwägung, welche sich wissenschaftlich über beide anderen Elemente stellt, sachlich aber den Verband mit der h. Schrift in freien Entscheidungen aufrecht erhalten soll. Beispielsweise ergiebt sich die Kritik der Trinitätslehre aus der Revision der biblischen Beweisstellen. Und diese zerfallen in eine doppelte Reihe, die eine, welche in Gott ein Dreifaches ahnen läßt, die andere, nach welcher Christus und der Geist durch Beilegung einer göttlichen Würde in ein inneres Verhältniß zum Vater treten. Dabei wird die Meinung ausgesprochen, daß wenn nicht jene erste Klasse von Ausdrücken und Bezeichnungen auf die Annahme eines Trinitarischen in der Gottheit hingeleitet hätte, die speciellen Aussagen der zweiten Reihe dem Dogma noch kein Fundament biblischer Gültigkeit würden dargeboten haben. In der That möchte es sich schwerlich so verhalten, die Geschichte der Trinitätslehre beweist, daß umgekehrt jene trinitarischen

Andeutungen, und von den alttestamentlichen gilt dies unzweifelhaft, erst durch die concreten Zeugnisse von Christo und dem Geiste bedeutungsvoll geworden sind; erst als das Dogma von Unten herauf angelegt war, ließ es sich auch von Oben herab aus der Annahme einer inneren Pluralität in der Gottheit unterstützen. Was die zweite Stellenreihe betrifft: so behauptet Henke, und im Allgemeinen richtig, daß mit dem Namen Gottessohn nicht eine göttliche Natur als solche, sondern theils die Christo einwohnende Gotteskraft, theils die Würde und das Amt bezeichnet werde (daher das generare, Ps. 2, 7 gleichstehend dem ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ, Röm. 1, 4), und daß in den Prädicaten μονογενής, πρωτότοκος, ἀγαπητός nur die höchste Steigerung des Sohnesbegriffs, also die größte Innigkeit der Gottesgemeinschaft ausgedrückt sei. Zwar führen einige Aussprüche über diese Stufe hinaus, wie Joh. 1, 2. 3. Kol. 1, 15—17. 1 Kor. 8, 6. Hebr. 1, 2. 3, indem sie Christum hypostatisch vor die Schöpfung stellen und als Haupt aller intellectuellen Naturen, als Organ und Diener der Schöpfung anschauen lassen; aber auch dies, fährt er fort, sei geschehen theils aus frommer Verehrung, theils in besonnener Anbequemung an die jüdische Logoslehre, welche eben von Johannes auf Christus angewendet worden, um sie aus den phantastischen Bildern der jüdischen Gnostiker herauszuziehen. Wir haben also hier die ersten noch rohen Anfänge einer kritischen Untersuchung der Paulinischen und Johanneischen Christologie; die Bemerkungen sind ungenügend im Verhältniß zu der Schwierigkeit der Sache, die sich so wohlfeil nicht erledigen läßt. Aber ähnlich wie bei Gruner stellt sich als negatives Ergebniß heraus, daß die genannten Schriftstellen nicht ausreichen, um die kirchliche Wesensgleichheit zu beweisen und um die vormenschliche hypostatische Existenz des Sohnes zu einer Grundlehre des Neuen Testaments zu erheben. Christus unterscheidet sich, bemerkt Henke, stets von Gott und zuweilen von sich selbst, d. h. von der in ihm lebendigen und zur Ausführung seiner Sendung nothwendigen göttlichen Wirkungsweise. Was der Dogmatiker zuletzt in der Hand behält, ist keine Gottheit mehr, aber es ist immer noch eine in

Christo offenbar gewordene göttliche Herrlichkeit und Erhabenheit[1]), so wie er sich schließlich auch die Trinität gefallen läßt, sobald sie nur mit der künstlichen und für die Frömmigkeit so unergiebigen Terminologie verschont werde. Der Eifer um diese Lehre hat der Christenheit mehr Schaden als Nutzen gebracht. In welchem Sinne nun das Werk Christi verstanden wird, läßt sich nach dem Vorstehenden erwarten. Die Lehre vom doppelten Stande wird einfach beseitigt, das dreifache Amt bleibt stehen, wird aber hauptsächlich aus der Idee der Messianität beurtheilt. Nirgends konnte der Abstand der historisch-kritischen von der bloß dogmatisirenden Behandlung greller als hier an's Licht treten. Christus, sagt Henke, hat die messianischen Erwartungen, welche er anregte, unerfüllt gelassen, und doch durfte er sich als Messias darstellen, weil diese Hoffnungen der Erfüllung unwürdig waren; ohne Täuschung der Mitmenschen wurde er etwas Anderes als das Volk erwartete, ein Retter und Befreier im höheren Sinn. Um so mehr ist seine Weisheit zu bewundern, da er wie alle Reformatoren zur Erreichung seiner höheren Absicht sich gewissen Zeitvorstellungen in freier Accommodation anschloß. Denn wenn man das Jüdische der Bezeichnung und Auffassung in Abzug bringt: so bleibt immer noch der geistige Kern übrig, daß Christus in der Vollmacht eines göttlichen Gesandten, Lehrers und Gründers einer dem Wohl aller Menschen gewidmeten Religion und als Vorbild heiliger Gesinnung erschienen sei, auf welchen Grundsinn sich alle Prädicate des Hirten, des Lichtes, des Himmelsbrodtes und wahren Weges zu Gott zurückführen lassen. Also in weiser Anbequemung an Zeitvorstellungen hat der Heiland den messianischen Namen übernommen? Jedenfalls eine sehr bedenkliche Anwendung der Accommodation, denn sie macht das Nothwen-

[1]) Ibid. p. 73. Dignitatem itaque omni hominum et angelorum dignitate excellentiorem, divinae proximam neque a quoquam hominum, qui salvam ipsius Dei cupiat esse dignitatem, contemnendam, quin Christus et ipse sibi et apostoli Christo vindicaverint, nullum est dubium. p. 117. Sufficit nobis meminisse, Jesum a se ipso et a suis nobis propositum esse ut hominem quidem nostri simillimum, ut personam tamen singulari mirifico et unico cognationis quasi et familiaritatis cum Deo vinculo copulatam, plenam numine et ipsum numen praesens et adspectabile.

ge zur Willkür. Die Idee messianischer Vollendung war prophe-
sch gegeben und historisch überliefert, in die Gestalt des Messias
ußte Christus eintreten, wenn er auf der Grundlage des Alten
undes das Gottesreich des Evangeliums errichten wollte. Moch-
n auch irdische und dem Geiste des Herrn fremdartige Consequen-
n an diesem Begriff hängen: immer war die Aneignung desselben
was Anderes als Accommodation. Der damalige kritische Stand-
nkt hielt sich an diese Erklärung, weil sie ihm zur Ablösung des
erns von der Schaale die leichteste Handhabe bot. Seine Deu-
ngen sind historisch, ohne doch dem Historischen in seiner tieferen
edeutung gerecht zu werden. Uebrigens bemerkt Henke richtig,
r Tod Jesu sei schon als Bruch mit den messianischen Volks-
griffen unvermeidlich gewesen und durch die Auferstehung doppelt
irksam geworden. Ueber die Versöhnungslehre hilft er sich ferner
ne Mühe hinweg, indem er sie lediglich auf eine symbolische An-
endung der Opferidee reducirt; durch diese Auffassung sei der
chimpf des Todes getilgt, dem alten Opferdienste ein Ende ge-
acht, das unschuldige Leiden des Heilandes in das Licht einer Gott
ohlgefälligen und für alle frommen Gemüther beruhigenden und
hebenden Darbringung gestellt worden. Aber was hat die dogma-
sirende Sucht aus diesem Liebesopfer gemacht? Man muß, sagt
r Verfasser, die Theorie von der Genugthuung entweder vollständig
lten lassen oder einfach preisgeben [1])?

Aehnlich verhält er sich zur Erbsündenlehre. Wie es seit
Semler üblich geworden, das ganze Dogma als Augustin's Er-
ndung zu betrachten: so klagt auch Henke nur die „fanatischen und
st manichäischen Meinungen" desselben an, um deren willen dasselbe
lange Zeit in der Kirche gepflegt worden sei, — eine Vorstellung,
rch welche die Auctorität des Augustin offenbar zu hoch veran-
hlagt wird. Dennoch wird von ihm nur die Lehre als solche auf-
löst, nicht ihrer Bedeutung nach vernichtet, noch der ganze Pela-

[1]) Doch bemüht er sich auch, falsche Consequenzen der Kritik abzulehnen. iquum est hos, qui in morte Christi causam hujus veniae (scil. peccato-m) quaerendam defendunt, accusare quod piam quandam ignaviam alant male securos reddant homines.

gianismus an die Stelle gesetzt. Der Mensch wird in der Aehnlichkeit mit Gott nicht geboren, sondern soll sie erst aus der ihm verliehenen gottgemäßen Anlage gewinnen, dies seine Würde und seine Seligkeit, welche aber durch die Sünde gestört und angetastet worden ist. Das Herausfallen aus der ersten Unschuld war nicht selber die Ursache der nachfolgenden Sünden, sondern nur der erste Eintritt eines Abfalls, welcher sich dann aus gleichen Gründen und Anlässen in ununterbrochener Reihenfolge wiederholte; ihren Anfang, ihr erstes Dasein, nicht ihre Ursache hat die Sündlichkeit in der Uebertretung Adam's gefunden. Die Sündhaftigkeit selber wird dann weiter als Entblößtsein von der Erkenntniß des Rechten, Gewöhnung und wachsender Hang zur Sinnenlust beschrieben; doch darf man diesen Sündenreiz nicht mit der Sünde selber, den Stoff nicht mit der Form, den Zunder nicht mit dem Brand verwechseln und um dieser verderblichen Neigungen willen das menschliche Geschlecht als verderben betrachten [1]). Da indessen Alle die Gefahr der Sünde zu verfallen, in gleicher Weise mitbringen, da der Hang der menschlichen Natur einwohnt: so darf gesagt werden, daß wir mit ihm geboren werden, und er gleicht einer von den Eltern empfangenen Erbschaft. Folglich kann Erbsünde nur der Name sein für die dem Keime nach überall vorhandene und der natürlichen Fortpflanzung fast mit Nothwendigkeit sich anschließende, aber dennoch verschuldete Verbreitung der Sünde, und die nachfolgende Beschreibung ihrer Herrschaft ist ernst genug. Henke's Ansicht kommt mit der bei Töllner erwähnten ungefähr auf dasselbe hinaus, und man muß gestehen, daß Männer wie Döderlein und Reinhard, abgesehen von ihrer barocken Vergiftungshypothese, ebenfalls nicht weiter gelangt sind. — Neben dieser Ausführung nimmt die „überflüssige, unhaltbare und erst im Babylonischen Exil eingeführte" Lehre vom Satan nur die bescheidene Stelle einer appendicula ein [2]).

[1]) Lineamenta, p. 86. 92—97. Lapsus itaque iste — ad posteritatis peccata nihil quidquam pertinet, nisi ut primordium in aliqua serie ad ea quae sequuntur ex eadem causa, non ut ipsa causa ad ea, quae continua serie efficiuntur.

[2]) Ibid. Neque igitur credibile est, Christum et apostolos voluisse haec scita pro religionis ab ipsis traditae articulis necessariis ac perpetuis haberi;

Auf die Erklärung des Abendmahls, um von andern Artikeln schweigen, ist Henke mit großer Genauigkeit eingegangen, und es macht nicht gesagt zu werden, daß er, ohne Luther oder Zwingli rchaus beizupflichten, doch exegetisch auf der Seite des Letzteren hen bleibt. Er versteht die Eucharistie als Bundes- und Liebesahl, welches mit Würde und Ernst, aber nicht als schreckhaftes ysterium gefeiert werden müsse, weil diese Stimmung dem einbenden Charakter einer Mahlzeit widerspreche. Was das Abendahl sinnlich darstellt, das soll auch in ihm durch eine geistige Wirkmkeit (efficacia moralis) wahr werden; es enthält daher die Aufrderung, Christi Geist, Persönlichkeit und Vorbild sammt den durch nen Tod erworbenen Segnungen ebenso vollständig und in ähnher Weise in sich aufzunehmen, wie Brodt und Wein mit dem unde genossen werden[1]).

Nach allen Seiten zeigt sich Henke als der Mann des Durchuchs, in seinem Lehrbuch sucht der Rationalismus sich seines Standnkts zu bemächtigen und ihn theologisch festzustellen. Er bricht t dem Vergangenen, er beurtheilt es schroff und pessimistisch. er derselbe Mann liefert uns den Beweis, daß Alle, welche die heologie und mit ihr auch die kirchliche Gemeinschaft ernstlich wolln, auch das Studium in wissenschaftlicher Strenge fortsetzen mußn, statt es dem seichten Gerede der Aufklärung zu opfern. Er tte die Mittel gehabt, alles Dogmatische in Gemeinplätze der oral zu verwandeln und hat es nicht gethan. Er denkt sich von rn herein ein Christenthum, welches nur den in Christo lebendigen lauben fortzusetzen habe, und bekennt doch selber einen Glauben an ristus, der wie manches Andere in seinem System über die Linie s gewöhnlichen Rationalismus hinausgeht.

An dieser Stelle begegnet uns das bekannte Wort Lessing's:

---

are eadem ab illis nunquam data opera in medium prolata vel discipulis credendum exposita, sed potius aliis plerumque sententiis illustramenti star vel orationis vi quadam et pondere donandae gratia admixta depreedimus. Hierauf folgt die kecke Alternative, daß Christus und die Apostel sich tweder accommodirt, oder daß sie etwas Irriges angenommen haben.

[1]) Ibid. p. 205 sqq.

was wäre eine Offenbarung, die Nichts offenbart? Sie giebt sich selber auf, sobald sie auf ein specifisches Eigenthum verzichtet. Wird sie als Lehre vorgetragen: so kann sie nur Anerkennung verlangen, weil und so lange sich in ihr mit einem allgemeinen Religionscharakter auch eigenthümliche Züge verbinden. Allein so sehr dies einleuchtet: so läßt sich doch nicht leugnen, daß jener Lessing'sche Ausspruch noch mit der älteren Anschauung zusammenhing, nach welcher die Offenbarung direct als Lehre und folglich als dogmatische Composition von articuli puri et mixti gedacht, das Offenbarende also in die articuli puri als solche verlegt wird. Dieser Begriff wurde von der damaligen Kritik zerbrochen, aber mitten in dieser scheinbaren Auflösung zeigt sich zugleich die Möglichkeit eines anderen und geistigeren, welcher über das bloß Doctrinale hinausgreift und von Männern wie Henke wohl kritisch vorbereitet, aber nicht gefunden wurde. Wir werden die Theologie in eine Ansicht eintreten sehen, welcher zufolge die Offenbarung der καινὴ κτίσις (2 Kor. 5, 17) gleicht, oder einer Erleuchtung göttlicher und menschlicher Dinge aus dem Factum der Sendung Christi und der in ihm ausgedrückten Idee.

Ungefähr gleichzeitig lehrte Jakob Christian Rudolph Eckermann in Kiel, ein achtbarer, gelehrter und philosophisch gebildeter Vertreter seiner Richtung, obwohl kein originaler Geist. Sein lateinisches Lehrbuch[1]) ist mager, es reducirt alles Dogmatische auf die Lehre Jesu als eine populare Anweisung zur wahren, vernünftigen und moralischen Gottesverehrung; was über diese Grenze hinausgeht, gehört meist der Accommodation, und in den apostolischen Briefen haben sich dem reinen Stamm der Lehre Christi schon fremdartige Ranken und Spuren von Irrthümern angesetzt. Zu diesem Abriß liefert das spätere Handbuch[2]) Eckermann's einen vierbändigen, mit umständlicher Breite geschriebenen Commentar; das Werk hat sein Verdienst, weil es das biblische Material voll-

---

1) Compendium theol. christianae theoreticae biblio-historicae, Altona. 1791. ed. 2. 1792.

2) Handbuch für das system. Studium der christl. Glaubenslehre, Altona 1801. 4 Bde.

ständig und sorgfältig verarbeitet und der Kirchenlehre den Secten gegenüber eine höhere Bedeutung zu wahren sucht, weniger in der allgemeinen wissenschaftlichen Begründung. Der Standpunkt des alten moralisch-doctrinalen Rationalismus ist ganz entwickelt. Die Gründe aller Religion liegen in dem Vernunftvermögen des Menschen oder in dessen unbegrenzter geistiger Selbstthätigkeit, die ihn nach immer höherer Erkenntniß und immer vollkommenerer Anwendung seiner Denkkraft trachten läßt. Der religiöse Mensch wird lediglich als der vernünftige gedacht, das Haben der Religion ist ganz enthalten in der Thätigkeit und sittlichen Anwendung der Vernunft, die folglich etwas ihr selbst nicht Entsprechendes auch nicht als religiös gültig anerkennen kann. Sie ist, indem sie urtheilt, auch einzige Richterin, alleiniger Probirstein der Wahrheit, sie ist es aber als allgemeine gesunde Menschenvernunft gedacht, als Inbegriff der Grundsätze, über welche alle vernünftigen und wohl unterrichteten Menschen mit einander einig sind. Vor ihrem Forum giebt es immer nur dieselben inneren Kriterien der Wahrheit, natürliche und geoffenbarte Religion haben dieselbe Substanz und lassen sich nicht mehr entgegensetzen; auch die letztere muß wahr sein, aber sie bleibt ein Ideal, dem wir uns immer nur nähern können, weil sie subjectiv im einzelnen Menschen eine jederzeit unvollkommene Darstellung findet. Man braucht nur einzuräumen, daß die Religion von der höchsten Ausübung der Vernunft, die immer nur dieselben Gesetze kennt, nicht unterschieden werden darf, also ganz in der Denkthätigkeit enthalten ist: so wird man diese Sätze nicht mehr bestreiten können; aber darüber, wie jene Entgegensetzung des Natürlichen und Geoffenbarten in so durchgreifender Weise hat zur Herrschaft kommen können, geben sie keinen Aufschluß.

Die Offenbarung, heißt es weiter, erhebt sich als gemeingültiger Ausdruck der Religion über jene individuellen Schwächen, sie ist als Factum anzuerkennen, kann aber supranaturalistisch, naturalistisch und teleologisch beurtheilt werden[1]). Der erste Standpunkt knüpft sie an unmittelbare und übernatürliche Wirkungen, die

[1]) Man vgl. die zugehörigen Abschnitte Handbuch I, S. 230. 365. 411 ff. 489.

er nicht beweisen kann, der zweite verwirft sie gänzlich, indem er sich gegen jede Annahme einer göttlichen Veranstaltung verschließt, der dritte, also der des Schriftstellers, ist bereit, eine solche Veranstaltung anzuerkennen, welche sich aber durch die Vernünftigkeit der geoffenbarten Lehre als göttlich bewähren und bezeugen muß. Ursprung und Würde der Lehre müssen sich aus der Wahrheit ihres Inhalts ergeben, dann erst werden wir zu dem Glauben berechtigt sein, daß Gott durch gewisse uns unerklärbare Begebenheiten, welche ehemals den Glauben an die göttliche Offenbarung dieser Wahrheiten befördert haben, sie wirklich als geoffenbarte Religionslehren habe bestätigen wollen. Dies der Offenbarungsbegriff der gesunden Vernunft, und diesem zufolge liegen die Erkennungszeichen dessen, dem jener höhere Charakter beigelegt werden soll, theils in der inneren Wichtigkeit und Nothwendigkeit der lehrhaften Mittheilungen, theils in ihrem heilsamen Einfluß auf die Veredlung des menschlichen Willens. Beide Kriterien finden sich in den christlichen Erkenntnissen von Gott als dem Princip des Guten, von den Bedingungen ihm zu gefallen, von der höchsten menschlichen Bestimmung und dem Preise des ewigen Lebens vereinigt. Man erkennt folglich die Offenbarung daran, daß sie das natürlich Wahre, was aber ohne sie niemals zu allgemeiner Annahme gelangt sein würde, mit ihrer Auctorität bestätigt und befestigt, und daß sie es für die letzten Endzwecke des Menschenlebens fruchtbar macht. Nun folgt der Beweis, daß auch der biblische Begriff der Offenbarung kein anderer sei als der behauptete vernünftige. Uebernatürliche Kriterien aber mögen im popularen Sinne stehen bleiben, im wissenschaftlichen fallen sie weg, weil sie Niemand constatiren kann. Wie kann das Unbegreifliche überhaupt ein Gegenstand unseres Wissens werden? Wenn Gott gewollt hätte, ein Unbegreifliches, außerhalb der Vernunft Liegendes als von ihm herrührend anzunehmen: so würde er uns in den Stand gesetzt, es an sicheren Merkmalen zu erkennen und von anderem Undenkbaren zu unterscheiden; da diese fehlen: so liefern die Mysterien kein zuverlässiges Kriterium der Offenbarung. Und ebenso verhält es sich mit Wundern und Weissagungen, sie nöthigen uns zwar zu dem Bekenntniß unserer Unwissenheit, beweisen aber nicht, daß Gott

s Wunderbare unmittelbar gewirkt habe. Die Grenze zwischen
n Unmittelbaren und natürlich Vermittelten bleibt problematisch.
r supranaturalistische Wunderbegriff läßt sich vor der Vernunft
ht bündig rechtfertigen, kann also auch den Fortgang der wissen-
aftlichen Untersuchung nicht hemmen.

So allgemein gehaltene Principien, wie sie in Eckermann's
olegomena entwickelt werden, liefern auch nur ein allgemeines
sultat. Er fordert mit Recht, daß die Vernunft auch in der
fenbarung befriedigt werden und das sittliche Interesse der Re-
ion die stärkste Förderung und Bewahrheitung in ihr finden müsse,
ß das Offenbarte sich dem Natürlichen nicht entgegensetzen dürfe,
ie auf eine tiefere Eintracht beider hinzudeuten, daß die höchste
weiskraft christlicher Wahrheit in ihrem eigenen Wesen und Ge-
lt, nicht in anderweitigen Argumenten, welche nur die Art ihrer
ischen Einführung und Bekanntmachung betreffen, gesucht werden
iß. Das Wort des Herrn: an ihren Früchten sollt ihr sie er-
nen, gilt nicht von Personen allein, sondern auch von Sachen,
i Meisten von seiner eigenen Sache; das Wahre erzeugt immer
ue Wahrheit, das Heilige neues heiliges Wesen, darin liegt seine
kundlichste Bestätigung innerhalb des denkenden und sittlich begab-
s Menschengeistes. Allein Eckermann's Erklärungen schließen
h in sich selber ab, ehe man weiß, was christlich und geoffenbart
, sie bezeichnen ihren Gegenstand nur obenhin, statt an ihm ver-
utlicht und in ihm lebendig gemacht zu werden. Der Dogmatiker
gnügt sich mit den allgemeinen christlichen Grundgedanken von der
ottheit und ihrem Verhältniß zur Menschheit, ohne zu fragen, wie
: in der christlichen Botschaft verknüpft und bestimmt werden, und
vindicirt dieselben ohne Weiteres auch der Vernunft als Eigen-
um, damit sich ergebe, daß die Offenbarung nur den Zweck habe,
e religiöse Vernunftwahrheit, die auf dasselbe hinausläuft, zu be-
aubigen. Die christliche Offenbarung, wie sie hier gedacht wird,
it keine Gestalt, die Vernunft dagegen eine zu bestimmte, denn sie
ird zu einer Summe von Grundsätzen, über welche alle vernünfti-
n und wohl unterrichteten Menschen einig sein sollen. In dieser
ewißheit des Inhalts und eines Inhalts, der von dem christlichen

Einfluß unabhängig sein soll, wird sie von dem Schriftsteller vorausgesetzt, nicht nachgewiesen. Der Fehler dieser Entwicklung ist der schon anderweitig von uns gerügte. Eine doctrinäre Vernunft steht einer ebenso doctrinären Offenbarung gegenüber; die letztere hat nichts weiter zu leisten als den Inhalt jener zu verbürgen und gegen Schwankungen sicher zu stellen, ihr sonstiger religiös-praktischer Endzweck kommt zu keiner gründlichen Erwägung. Das Gebiet religiöser Erfahrung wird übersprungen, es wird nicht gefragt, warum denn die Vernunft sich jener fremdartigen Zuthaten nicht früher entledigt habe, wenn überhaupt nur Wissens- und Denkangelegenheiten in Betracht kommen. Mit einem Wort, der Schriftsteller urtheilt lediglich über die Sache, nicht aus ihr. Die Vernunft erfreut sich ihres Richteramts allzu leicht, indem sie es mit einer oberflächlichen Auffassung ihres Gegenstandes verbindet, und sie täuscht sich über sich selbst, wenn sie die Gründe, welche über Wahrheit und Irrthum endgültig entscheiden sollen, lediglich aus eigenen Mitteln zu schöpfen meint. Die ganze Argumentation besitzt nicht die Evidenz, die sie in Anspruch nimmt. Was aber den Beweis aus Wundern und Weissagungen betrifft: so tritt auch dieser in einer Form auf, wie er am Leichtesten beseitigt werden kann. Auch nach unserer Meinung sind Wunder und Weissagungen für sich keine Wahrheitsbeweise; was mit Ueberspringung der Naturursachen erfolgt, ist darum nicht wahrer oder gewisser, weil es von dem Gesetz der Schöpfung, welches selber Ausdruck der Wahrheit ist, sich ablöst. Eine religiöse Anschauung muß nothwendig gegeben sein, erst im Zusammenhang mit ihr und indirect kann das Wunderbare eine Bedeutung gewinnen, weil es bezeugt, daß die von demselben begleiteten historischen Erscheinungen unter besonderer göttlicher Führung stehen. Bei Eckermann und Aehnlichen werden die Wunder theils von der Geschichte, der sie dienen und anhaften, isolirt, theils so gedacht, daß das in ihnen angenommene Unmittelbare das Naturgesetz aufhebt oder an dessen Stelle tritt, Grund genug sie gänzlich fallen zu lassen. Dieser absolute und metaphysische Wunderbegriff ist unerweislich, aber mit ihm allein läßt sich auch nicht über Alles absprechen, was in dem Wirken des Herrn empirisch räthselhaft und

rklärlich erscheint. Diese wissenschaftliche Grundlegung ist der nächste Theil des Werks und hängt noch mit dem verworfenen turalismus zusammen.

Die folgende Ausführung des dogmatischen Systems verräth die genden und Mängel des bezeichneten Standpunkts, ist religiös lt und schwunglos, wissenschaftlich ernst und nicht ohne kirchliches teresse, denn die Anknüpfung an dieses läßt er sich überall angeen sein. Die Auctorität der h. Schrift wird geschont, zuweilen ch zwangsmäßige Harmonistik aufrecht erhalten. Die allgemeine ttes- und Eigenschaftslehre konnte sehr leicht in eine katechetische eite und populare Gewöhnlichkeit verfallen, nachdem sie sich der nanenten Trinität und der mit ihr zusammenhängenden Schwieleiten entledigt hatte. Von manchen guten Bemerkungen erwähnen : die eine: „man verkennt den Geist des Alten Testaments und n deutet mit Unrecht von der Lehre Mosis und der Propheten, s nur von dem verfälschten Judenthum zu Christi und der Apostel ten gilt, wenn man behauptet, daß Gott im Alten Testament in oder doch vorzüglich nur als ein furchtbarer Regent und hter beschrieben werde." Für die Christologie waren jetzt die orisch-kritischen Wege eröffnet [1]). Zur Erklärung des Begriffs ttessohn bedient sich Eckermann der bekannten alttestamentlichen d theokratischen Anknüpfungspunkte, er stellt die Namen Christus d Sohn Gottes als Synonyma einander gleich, will aber doch nicht gnen, daß der letztere in der Anwendung auf Jesum mehr als ein ertragenes Amt und eine Vollmacht ausdrücke; denn es sei in ihm innigste und „uns nie ganz ergründliche Verbindung Christi t Gott" ausgesagt, vermöge deren ihn dieser zu der Fülle der isheit, Güte und Heiligkeit erhoben habe, die höhere Aehnlich- und Ebenbildlichkeit, die innigste Liebe Jesu zum Vater und sen höchstes Wohlgefallen an ihm. Das sind ungefähre Ausicke, aber etwas Anderes als die hiermit anerkannte höchste geie Gottverbundenheit und Gottgemeinschaft wird doch der Name ttessohn persönlich verstanden nicht bedeuten können. Eckermann

[1]) Eckermann II, S. 420 ff.

denkt etwa wie Henke, Beide wollen den Heiland keineswegs auf das Maaß der bloßen empirischen Menschlichkeit herabsetzen, besonders da der Erstere ihn von der Sünde, die alle Welt beherrscht, ausdrücklich ausschließt. Dagegen brauchen wir nicht zu sagen, mit welchen Schwierigkeiten die wissenschaftliche Behandlung des Problems nach der andern Seite behaftet blieb. Die entscheidenden Beweisstellen werden aus den Synoptikern geschöpft, nicht aus dem vierten Evangelium, welches der Menschwerdung Christi ein göttliches Princip zum Grunde legt. Hier muß Eckermann manche Stellen durch Zwangsexegese herabsetzen[1]); er erklärt den Logos dogmatisch als schöpferische Intelligenz und Weisheit, verschieden von der menschlichen und persönlichen Daseinsform des Herrn, er findet es unerweislich, daß Johannes Christo selbst die Erschaffung der Welt beigelegt habe, er leugnet, daß die göttlichen Wesenseigenschaften Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart auf Christus übertragen werden und daß derselbe göttliche Verehrung im eigentlichen Sinn von den Gläubigen fordere. Die orthodoxen Folgerungen sind damit abgeschnitten, die biblische Wissenschaft war der Durchführung aller dieser Behauptungen noch nicht gewachsen. Die heutige Kritik wird dem Dogmatiker darin beistimmen, daß er die synoptische Anschauung zum Grunde legt, und ebenso darin, daß er das Göttliche in Christo nicht als vormenschliches metaphysisches Subject denken will. Die Stunde der Entscheidung ist gekommen, jetzt wie damals: hier der Christus des religiösen Lebens und Glaubens, dort der kosmisch-metaphysische Christus. Es ist der Erstere, der religiös Nothwendige und historisch Erweisliche, zu dem wir uns schon früher bekannt haben. Gleichwohl muß ich es als einen entschiedenen Mangel bezeichnen, daß nach dem Standpunkte eines Eckermann und Anderer Christus lediglich als irdische Persönlichkeit gedacht und

[1]) So soll z. B. Joh. 20, 28 nur heißen: Gott mein Gott, und als ein Ausbruch der in Bewunderung Gottes sich auflösenden Ueberzeugung des Thomas, daß er Jesum lebend wieder sehe, verstanden werden. Joh. 8, 58 wird erklärt: ehe Abraham war, war ich schon zum Könige seines Reiches von Gott bestimmt. Joh. 17, 5: verherrliche mich zu der Herrlichkeit, die du mir bestimmt hattest, ehe die Welt war. Die Stellen Hebr. 1, 2. 3. 10. 12, Kol. 1, 16 sollen lediglich von moralischer Schöpfung und Umwandlung verstanden werden.

nicht zugleich in das Licht der Idee gestellt wird als Darstellung eines wirkenden Princips, desselben ewigen göttlichen Princips, welches durch ihn der Welt offenbar geworden ist. Zu einer solchen Anschauung liefert das vierte Evangelium die Berechtigung. Doch brechen wir davon ab, um später auf diesen Punkt nochmals zurückzukommen.

Wie aber, fragt der Schriftsteller zuletzt, verhält sich die kritisch ermittelte Lehre von Christus zu der kirchlichen? Diese ist wie das Trinitätsdogma wissenschaftlich nicht mehr zu halten, aber indem wir sie reduciren, haben wir keinen Grund, sie mit einer häretischen zu vertauschen. Die Arianer machen Christus unbiblisch zu einem höheren erschaffenen Wesen, welches doch selbst Schöpfer und Erhalter sein soll, die Sabellianer zu einer göttlichen Evolution ohne persönliche Unterscheidung von Gott, die Socinianer zu einem außerordentlichen göttlichen Menschen. Statt aller dieser Abweichungen haben wir die einfach biblische, auch in der Kirchenlehre mitenthaltene Vorstellung festzuhalten, nach welcher Christus vermöge seiner innigen Verbindung mit dem Vater zum Sohne erhoben wird. Bei dieser Vergleichung folgt Eckermann dem richtigen Gefühl, daß es gerathener sei, die überlieferte Lehre auf ein geringeres Maaß herabzusetzen als sie durch ein fremdartiges positives Moment, wie es die häretischen Auffassungen darzubieten pflegen, zu verunreinigen.

Wir haben nicht Grund genug, das ganze Werk kritisch durchzumustern. Es würde sich ergeben, daß in den späteren Abschnitten, wo das durch Christus vermittelte Verhältniß der Menschen zu Gott entwickelt werden soll, der Vortrag des Dogmatikers dürftig fließt. Denn dieser versteht sich wohl darauf, das Historische und das Doctrinale, jedes für sich, zu beurtheilen, aber nicht in die Verbindung beider einzudringen. Lehre und Geschichte fallen für ihn allzu sehr auseinander, weil das verbindende Mittelglied der religiösen Ansicht fehlt. Ein Mangel an ideal historischem Sinn zeigt sich unter Anderem in der Beurtheilung der Prophetie. Die Aufgabe war zunächst eine durchaus kritische; mit der alten beschränkten, von den neutestamentlichen Citaten abhängigen Auffassung des Verhältnisses von Weissagung und Erfüllung mußte gründlich gebrochen

werden, viele Stellen waren einfach zu streichen, andere zu verallgemeinern, alle von der altdogmatischen Buchstäbelei zu befreien. Dieses nächstliegende kritische Verfahren war durch die Menge der überlieferten Mißverständnisse nothwendig gemacht. Von Eckermann wird der überlieferte Stellenapparat von Anfang bis zu Ende geprüft[1]) und schließlich in demselben nur die Eine unbedingte Weissagung anerkannt, daß die Verehrung des einzigen wahren Gottes sich einst auch unter vielen andern Völkern verbreiten werde, alles Uebrige habe nur bedingte Geltung. „Das ganze Alte Testament war Vorbereitung auf Christum, aber wir können keine eigentlichen Weissagungen und Vorbilder des Alten Testaments von Christus erweisen." Im alten Sinne nicht, doch bleibt die Frage zurück: was ist eigentliche Weissagung, hört sie damit auf, daß der alte Begriff der Vorhersagung unhaltbar gefunden wird und die Täuschungen der Typologie, in denen sich noch Michaelis bewegte, fallen müssen? Ist die Verbreitung der wahren Gottesverehrung unter vielen Völkern der einzige sichere Zug des prophetischen Bildes und muß von jeder Beziehung auf einen persönlichen Mittelpunkt des zukünftigen Heils abgesehen werden? Das haben die Eckermann und Genossen nicht bewiesen. Also nur nach einer Seite war ein Standpunkt gewonnen, nach der andern mußte die Untersuchung von vorn anfangen, um mit der Zeit eine veredelte Anschauung des prophetischen Verhältnisses zu erzeugen.

Die Darstellung des Werks Christi hat, wie sich erwarten läßt, einen halb moralischen halb doctrinalen Charakter[2]). Christus, seit der Empfängniß in unzertrennlicher Gemeinschaft mit Gott, steht als erhabener moralischer Regent seines Reichs in vollendeter Lauterkeit

[1]) Vgl. Eckermann III. Das überlieferte Stellenverzeichniß ist: Gen. 3, 15. 4, 1. 22, 18. 26, 4. 28, 14. 49, 10. 18. Deut. 18, 18. 2. Sam. 7, 14. Job. 19, 25. Ps. 2, 7. 16, 8—11. 22, 1 ff. 45, 8. 41, 10. 69, 22. Ps. 72. 88. 110. 118, 26. Prov. 8, 22. Jes. 7, 14. 8. 14. 18. 9, 1. 5. 6. 16, 19. 23, 5. 6. 31, 15. 35, 1 ff. 40, 1. 3. 52, 14—53, 12. 61, 1. 66, 24. Jer. 16, 19. Ezech. 36, 20—23. Dan. 2, 44. 7, 13. 14. 9, 24—27. Hos. 1, 10. 11, 1. 13, 14. Joel 2, 28. Mich. 4, 1. Hab. 2, 4. Zeph. 2, 11. Hagg. 2. 7. 8. Sach. 9, 9. 9, 11. 12, 10. Mal. 3, 1.

[2]) Ebendas. III, S. 438 ff.

und Gottergebenheit des Charakters da. Sein Lehramt besteht nicht allein in der Reinigung der damals vorhandenen Religionsbegriffe, sondern durch seinen und der Apostel Unterricht ist die allen Geschlechtern und Zeiten angemessene und für die Beruhigung und Tugend der Menschen wohlthätigste Lehre von der menschlichen Bestimmung in Zeit und Ewigkeit in das hellste Licht gesetzt worden. „Wer Jesu glaubt, muß überzeugt sein, alle seine Lehren sind wahr, sie sind Lehren Gottes des Untrüglichen. Gleichwohl haben wir das Recht der Unterscheidung des Eigentlichen oder Wesentlichen vom Uneigentlichen und von jüdischen Satzungen.“ Das königliche Amt bezeichnet gleichfalls moralische Herrschaft, „weil Jesus sich nie auf eine deutliche und unstreitige Weise Wirkungen physischer Macht zugeschrieben hat.“ Bei der Erklärung des priesterlichen Amts ließ sich der religiöse Gesichtspunkt nicht vermeiden; in Christi Leiden ist für Alle, die ihm glauben, die vollgültigste Versicherung der verzeihenden Vaterliebe Gottes und der Sündenvergebung dargethan, kein Anderer hat dieses leidende Verdienst entkräftet oder ergänzt. Die Rechtfertigung erwähnen wir, um Kenntniß davon zu nehmen, daß ihr Grundgedanke auch dieser Richtung nicht abhanden gekommen war. Eckermann vertheidigt den protestantischen Sinn von δικαιοῦσθαι. Die Rechtfertigung beruht auf der Zueignung des Verdienstes Christi, sie enthält eine von dem Gläubigen zu empfangende und nicht etwa als schuldiger Lohn anzusehende Gnade und Seligkeit und ihre Form ist die Vergebung der Sünden. Der aneignende Glaube aber befreit nicht allein von der Schuld, sondern auch von der Strafe, nicht als ob der Gläubige nicht gleichfalls gesündigt hätte, sondern er steht von nun an nicht mehr unter dem göttlichen Mißfallen, die Strafen gelten nur als heilsame Züchtigungen, und dieses Verhältniß wächst nicht mit unserer Tugend, sondern ist wesentlich im Glauben schon ausgesprochen. — Was der Schriftsteller in allen diesen Abschnitten in der Hand behält, ist nichts Falsches, wenn auch oft nur ein schwacher Absud vorwiegend moralischer Ingredienzien, ein bequemer Abhub, in welchem der Dogmatiker überall nur sieht, was er schon weiß und in sich trägt und den

Fehler des vergangenen Dogmatismus mit entgegengesetzter Einseitigkeit zurückgiebt.

Schon oben sahen wir, daß Eckermann wie Andere den Begriff des Uebernatürlichen aufgiebt, ohne darum in der Offenbarung und Aneignung der christlichen Religion Alles begreiflich finden zu wollen. Denn das, sagt er gelegentlich, sei eben kein Widerspruch, und zwischen dem unbestimmten Begriff des Unerklärbaren und Unbegreiflichen und dem bestimmten des unmittelbar und außernatürlich Göttlichen finde ein großer Unterschied statt. Auch diese Bemerkung ist für den Standpunkt des älteren Rationalismus charakteristisch. Er verwirft, was man bisher als das Uebernatürliche hingestellt hatte, das Außernatürliche oder das unmittelbare Eintreten des Absoluten innerhalb der Natur, aber er ist bereit, die allgemeine Vorstellung unerklärbarer Wirkungen in der Anschauung der christlichen Religion fortbestehen zu lassen. Beide Annahmen unterscheiden sich sofern sie auf die Natur, nicht aber sofern sie auf die Vernunft bezogen werden, denn diese hat in beiden Fällen die Schranken ihrer Erkenntniß einzugestehen. Und daraus erhellt, daß Eckermann das Uebernatürliche nur im engeren Sinne, nicht seiner allgemeineren Bedeutung nach, völlig preisgegeben hat, womit es wohl übereinstimmt, daß er auch in der Erscheinung und Persönlichkeit Christi etwas „nie ganz Ergründliches" anerkennt. Der Leser wolle dieses Moment mit andern zusammennehmen. Von dem Rationalismus der bloßen Aufklärung wissen wir längst, daß er mit Allem fertig wird, an Allem vorbeigeht und sich in's Maaßlose verliert, von dem theologisch entwickelten dieser Periode zeigt sich jetzt, daß er ungeachtet aller Einseitigkeit den positiven Charakter der christlichen Religion fortleitet.

VII. Uebersicht der Resultate und einzelne Streitigkeiten.

Nach der Charakteristik der wichtigeren Vertreter der rationalistischen Richtung scheint es zweckmäßig, über den dermaligen Stand ihrer Lehrweise zunächst summarisch zu berichten, hierauf aber einige noch nicht erwähnte specielle dogmatische Verhandlungen zur Sprache zu bringen.

Die allgemeinen Umrisse [1]) der dogmatischen Theologie sind auch unter den Händen des Rationalismus dieselben geblieben, aber wie sehr hat sich der innere Charakter des Systems verändert! Durch den Geist des Deismus und der Aufklärung war der lebendige Gottesglaube geschwächt worden, diesen hat der Rationalismus treulich bewahrt, ebenso die Anerkennung einer göttlichen Wirksamkeit in der Welt. In der Entwicklung des Gottesglaubens wie der Eigenschaftslehre sind Ernst und Treue und Lebhaftigkeit des Denkens unverkennbar [2]). Die Vorsehung wird als vernünftig und moralisch nothwendig gedacht und bildet den allgemeinen Boden der Religion; auf ihr erhebt sich die Offenbarung als besondere segensvolle Veranstaltung, und der Zweck derselben ist, dem der vernünftigen Natur einwohnenden Streben sei es nach Gotteserkenntniß oder Gottähnlichkeit die volle Sicherheit und befriedigende Stärke zu verleihen. Beides hat Christus durch Lehre und durch Vorbild geleistet, im Tode aber hat er den Beweis der Wahrheit seines Werks unter göttlicher Leitung geliefert und das Bündniß der Bruderliebe und des beseligenden Gottvertrauens siegreich und unvergänglich gegründet. Die Lehre Christi enthält den wahren Schatz der Weisheit und Frömmigkeit und bietet zugleich den Maaßstab, auf welchen die apostolische Lehre zurückgeführt werden muß; durch sie empfängt die Vernunftwahrheit ihre schönste Bestätigung, das sittliche Handeln aber ein kräftiges Antriebsmittel. Indem die erwähnten Dogmatiker unter mancherlei Modificationen hierin übereinkommen, beabsichtigen sie neben dem intellectuellen auch den ethischen Werth der christlichen Religion aufrecht zu erhalten. Gleichwohl kommt der letztere in ihren Erklärungen zu kurz, und wie die Orthodoxie ihren Glauben so einseitig als Lehre behandelt hatte, so macht auch der Rationalismus den seinigen zur Wissenssache, dergestalt daß die Offen-

---

[1]) Vgl. hierzu Hermann, Gesch. d. prot. Dogm. S. 95 ff.

[2]) Die Lehre vom Satan als einem Einzelwesen würde bekanntlich von der Mehrzahl aufgegeben. Doch verdient Erwähnung, daß dieselbe gleichzeitig vom streng kirchlichen und apologetischen Standpunkte nochmals und mit großer Genauigkeit entwickelt wurde. Ein Werk ähnlich wie J. G. Mayer, Historia diaboli, Tub. ed. 2. 1780, ist seitdem meines Wissens nicht wieder geschrieben worden.

barung hauptsächlich den Zweck haben soll, die religiöse Vernunfterkenntniß, die der Mensch schon in sich trägt, zu objectiviren und zu fixiren, nicht aber sie auf historischer Grundlage und aus einem tieferen sittlichen Bewußtsein heraus zu gestalten. Die evangelischen Ideen der Wiedergeburt, Gnade und Erlösung sind niemals aufgegeben worden, aber verblaßt und außer Curs gesetzt wurden sie wirklich, denn es galt als gewiß, daß gerade diese Ideen schon in dem Ursprunge und den älteren Epochen des Christenthums ihre Bestimmung so weit erfüllt haben, daß es jetzt mehr darauf ankomme, die im Evangelium vorgeschriebene Gerechtigkeit und Tugend gewissenhaft zu üben und auf sie die Hoffnung künftiger Seligkeit zu bauen. Für das herrschende Zeitbewußtsein trat daher die christliche Sache überwiegend in den Gesichtspunkt der Vervollkommnung und Vollendung, nicht der Erhebung und Wiederherstellung. Weil aber diese Vervollkommnung nicht zu einer erst zu überwindenden Sünde in Gegensatz gestellt wird: so fehlte der Drang der christlichen Gedankenbewegung und mit ihm auch der Eindruck, welcher die christliche Idee zu einer erneuernden Lebensmacht erhoben hatte. Die christlichen Lehrvorstellungen lagen neben einander, statt aus einander hervorzugehen. Die alten Gegensätze der Sünde und Gnade wurden nicht bloß, — was nöthig war, — gemildert und gereinigt, sondern verwischt; und in dieser Gestaltlosigkeit finden wir den Hauptmangel der rationalistischen Auffassung, mit welcher sich daher auch oft genug eine triviale Lebensansicht verbunden hat.

Die kritischen Abzüge betreffen, wie gezeigt worden, die Trinität, die Person Christi, die Lehren von der Erbsünde und der Versöhnung sowie einige Stücke der Eschatologie. Wie diese Lehren dogmatisch vorlagen, wurde ihre Entstehung auf fremdartige und wenigstens nicht zum Kern des Evangeliums gehörige Einflüsse zurückgeführt. Die irrige Bestimmung der Trinität hat der Platonismus, die Theorie der Erbsünde der Augustinismus verschuldet, und für gewisse eschatologische Vorstellungen gilt der nachwirkende Judaismus als Quelle. Es war nicht schwer, diese Erklärungsgründe nachzusprechen, und vorläufig beruhigte man sich dabei. An die Stelle der immanenten göttlichen Dreiheit tritt der einfache grundlegende Zu-

sammenhang der drei Namen und Größen, auf deren Wirksamkeit das Dasein und Wachsthum des Gottesreichs beruht. Rein dogmatisch angesehen liegt an dieser Stelle die wichtigste Entscheidung; wer diese Veränderung anerkennt, wird auch die veränderte Erklärung der Person Christi der allgemeinen Anlage nach genehmigen müssen. Wenn das Göttliche in Christus nicht mehr als eine der menschlichen Erscheinung vorangehende hypostatische Bestimmtheit des Gottwesens selber gedacht wird: so fällt auch der wichtigste Grund weg, weshalb es in der Form einer zweiten absolut göttlichen Natur oder Wesenheit der Persönlichkeit des Herrn eingeordnet werden mußte, wie umgekehrt wo das Letztere nicht mehr im strengen Sinne geschah, auch für die hypostatische Trinität der Gottheit keine dogmatische Nothwendigkeit übrig blieb. Die Lehre von den beiden Naturen und ihren entgegengesetzten Prädicaten wurde aufgegeben, jetzt bildet die Menschheit die Basis der Persönlichkeit Christi, das Band aber, welches ihn dennoch mit dem Vater verbindet, ist das des Geistes und der göttlichen Wirksamkeit. Ein dynamisches Verhältniß tritt an die Stelle des wesenhaften, aber nur der negative Ausdruck dieser Ansicht ist entschieden, der positive schwankend und zeigt Abstufungen. Während die bloßen Aufklärer Jesus zur gewöhnlichen Menschlichkeit herabsetzten, haben doch die ernsteren Theologen wie Gruner und selbst Henke und Eckermann die Innigkeit seiner Beziehung zu Gott als etwas Unbeschreibliches und nicht ganz Auszudenkendes anerkannt. Auch die Nestorianische Vorstellung findet sich zuweilen angewendet, die ganze Erscheinung Christi tritt unter den Hauptbegriff der göttlichen Sendung. Von den übrigen Bestandtheilen des Lehrstücks werden die meisten entweder abgelehnt oder doch umgebildet und verallgemeinert. Da das Hauptgewicht auf die Lehre Christi fällt: so gehen die Aussagen über seine Person in loser Verbindung voran. Die Aemterlehre reducirt sich seit Ernesti's Kritik wesentlich auf das prophetische Amt, das priesterliche ist nur einer tropischen Anwendung fähig, das königliche kommt in Wegfall. Die Ständelehre soll die Herrlichkeit des geistigen Nachlebens Christi im Gegensatz zu der Niedrigkeit seines irdischen Wandels veranschaulichen. Die übernatürliche Geburt wird aus exegetisch-historischen

Gründen bezweifelt, die Himmelfahrt als sinnlich eclatanter Hergang, weil unvereinbar mit der neueren Weltanschauung, verworfen; die leibliche Auferstehung dagegen bleibt als unbestreitbares und vom ganzen kirchlichen Alterthum bezeugtes historisches Factum stehen. Bewiesen wird die göttliche Sendung des Herrn vornehmlich aus der Wahrheit seiner Lehre, nicht aus Wundern und Weissagungen; denn die ersteren sind als übernatürliche Wirkungen nicht hinreichend beglaubigt und fallen theilweise einer mythischen Erklärung anheim. Was aber die Weissagung betrifft: so hat sie darum keine dogmatische Beweiskraft, weil sich nicht darthun läßt, daß von der großen Zahl sei es angeblich sei es wirklich messianischer Stellen eine einzige nach ihrem historischen Sinn und ihrer prophetischen Stellung auf Jesum von Nazareth wirklich bezogen werden müsse, während doch viele neutestamentliche Citationen augenfällig gegen den historischen Sinn der citirten Stellen verstoßen. Man ging dabei von dem Maaßstabe einer eigentlichen und empirisch genauen Vorhersagung und Wahrsagung aus, und da sich dieser nicht durchführen ließ, da sich bei der Vergleichung der alttestamentlichen Aussprüche mit den bezüglichen Momenten einer neutestamentlichen Erfüllung so viele Incongruenzen ergaben: so wird die Wahrheit der Weissagung überhaupt aufgegeben. Hier ist der Rationalismus von dem Standpunkt, den er bekämpfen will, innerlich abhängig; indem er mit dem alten Verfahren bricht, behält er nichts Bedeutungsvolles mehr in der Hand, es ist der späteren Theologie vorbehalten geblieben, sich über diese kritische Beschränktheit zu erheben.

Die Kritik der überlieferten Erbsündenlehre ist an mehreren Stellen besprochen worden, sie betraf diejenigen Punkte, die von jeher große Schwierigkeiten bereitet hatten, erstens die Art des Zusammenhangs zwischen der ersten Uebertretung und allen folgenden Sünden und zweitens deren Einwirkung auf die menschliche Natur als solche, also theils die genetische theils die qualitative und graduelle Beurtheilung der Sündhaftigkeit. In beiden Punkten wurde die Augustinische Theorie zurückgewiesen, eingeräumt aber die factische Herrschaft der Sünde, zuweilen auch etwas Zuständliches und Erbliches in ihrer Verbreitung. Die vulgären Aufklärer freilich gefielen sich darin

den ganzen Inhalt der Lehre als Aberwitz und finsteren Wahn zu perhorresciren. Der Rationalismus greift also hier zum Pelagianismus zurück, doch muß bemerkt werden, daß eben dieser keine so einfache Größe ist, wie gewöhnlich angenommen wird. Zweierlei ist in ihm enthalten, er will zunächst dem Augustinismus gegenüber die sittliche Natur des Menschen retten, aber er bringt sodann auch die Neigung mit, dem menschlichen Vermögen und der noch vorhandenen Tugendkraft die gesammte sittlich-religiöse Aufgabe anzuvertrauen, was Beides zwar zusammenhängt, ohne darum, wie die Versuche des Semipelagianismus beweisen, identisch zu sein. In der ersteren Beziehung kann die Theologie nicht an die alte Theorie, weil diese einen wesentlich erklärenden, nicht constitutiven Zweck hat, gebunden sein, sondern hat das Recht, die menschlichen Zustände zu beurtheilen, ohne daß dabei der Begriff einer erblichen Verdorbenheit der Natur selber zum Grunde gelegt würde. Sehr gefährlich aber ist die andere Richtung des Pelagianismus, denn sie schwächt den Maaßstab sittlicher Selbsterkenntniß und lähmt den idealen Sinn, welcher die christliche Gemeinschaft nöthigen soll, sich im Bewußtsein eigener Hülfsbedürftigkeit der erneuernden und erhebenden Gewalt des christlichen Geistes zu überlassen. Und an diesem Moralismus oder religiösen Pelagianismus hat der bezeichnete Standpunkt ganz besonders der Vorkantischen Epoche in hohem Grade gelitten.

Soweit betraf die rationalistische Kritik den in die protestantische Glaubenslehre übergegangenen und in derselben schärfer ausgebildeten altdogmatischen Stamm. Mit diesen Dogmen im engeren Sinne beschäftigte sich die kritische Theologie am Liebsten, weniger mit den kirchlichen und für die eigenthümliche Tendenz des Protestantismus bedeutungsvollen Lehren. Die kritische Spannung war so groß, daß sie nur im Verneinen oder Behaupten, nicht in der Erwägung feinerer religiöser Verhältnisse Genüge fand. Der Mangel an kirchlichem Interesse, die oberflächliche Behandlung der confessionellen Denkmäler, an welcher der Supranaturalismus ebenfalls Theil hatte, und die Annahme, als ob die Bekenntnißschriften lediglich Dogmensammlungen seien, statt zugleich die Gesammtrichtung der protestantischen Frömmigkeit zur Anschauung zu bringen, — lenkten

das Studium von dieser Seite ab. Das ist der Grund, weshalb der Rechtfertigungsidee damals so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Als eine Lehre wie andere Lehren bestand sie fort und wurde dahin erklärt, daß aus der gänzlichen Hingebung an Christi Lehre, welcher vertrauensvoll zu folgen vor Gott wohlgefällig macht, auch die wahre sittliche Gesinnung und die Fruchtbarkeit im Gutesthun, weit entfernt von katholischer oder levitischer Werkheiligkeit, entspringen soll. Was aber mit der declaratorischen Form der Rechtfertigung gemeint sei, und wie diese Auffassung mit der ganzen Innerlichkeit und dem Idealismus der protestantischen Frömmigkeit zusammenhänge, darüber wie über die principielle Bedeutung der Lehre erhalten wir keine Auskunft. Und sobald der Glaube lehrhaft verstanden wurde, erschien es auch nöthig, die Werke neben denselben als ein Zweites hinzustellen, so daß späterhin in diesen erweiternden Erklärungen eine Annäherung an die Tridentinischen Sätze gefunden wurde. — Keiner Lehre aber ist es damals schlimmer ergangen als der unbedingten Vorherbestimmung und Gnadenwahl. Das strenge Lutherthum hatte sie gehaßt und mit Anklagen überhäuft, der Lutherische Rationalismus verachtete sie, warum? — weil er ihr von keiner Seite einen vernünftigen Sinn abgewinnen konnte. Einen religiösen Determinismus statuirte er nicht, der philosophische, wie ihn etwa noch die Wolfische Philosophie erlaubt hatte, wurde durch Kant und Fichte verurtheilt, die Erbsünde sammt den übernatürlichen Gnadengaben waren aufgegeben; folglich fehlte jede Handhabe, und es blieb nur die Meinung übrig, daß eine absolute Prädestination die Spuren eines ungeläuterten Denkens und unentwickelten sittlichen Standpunkts allzu deutlich an sich trage, um in einem Zeitalter der Humanität noch verfochten zu werden. Bei Eberhard und Anderen liegt dieses Urtheil vor Augen. Wie nun in dieser Zeit der Umgestaltung alle doctrinalen Verhältnisse möglich waren: so trat hier der Fall ein, daß gerade die freie und aufklärende Theologie mit der Römisch-katholischen sich, wenn auch aus ganz verschiedenen Beweggründen, in derselben Abneigung begegnete, beiden war das genannte Dogma gleich unerträglich. Desto entschiedener stellten sich die kritischen Lutheraner in

der Sacramentslehre auf die reformirte Seite, im Abendmahl wurde Zwingli's Erklärung exegetiſch genehmigt und höchſtens ein geiſtiges und religiöſes Moment der Lutheriſchen Anſicht beibehalten. Mit dem Tadel war alſo ein Lob der reformirten Glaubenslehre verbunden. Zur confeſſionellen Feindſeligkeit fand ſich kein Anlaß, aber es fehlte auch die Bereitwilligkeit, ein vielleicht mögliches dogmatiſches Einverſtändniß auf die kirchlichen Verhältniſſe zu übertragen. Die öffentliche Stellung der Confeſſionen blieb ungeändert.

Abgeſehen von kleinen Abweichungen zur Rechten und zur Linken iſt hiermit der durchſchnittliche Beſtand der rationaliſtiſch bearbeiteten Dogmatik jener Zeit zuſammengefaßt. Niemand wird demſelben einen abſchließenden Werth beilegen. Was innerhalb desſelben als Glaubenswahrheit ſtehen bleibt, war nach allen Seiten einer vertiefenden und ergänzenden Fortbildung fähig und bedürftig und hat ſie erfahren; was beſtritten wird, iſt zwar im nächſten Jahrhundert von einem großen Theil der Theologie zurückgefordert worden, hat aber ein unverändertes dogmatiſches Bürgerrecht niemals wieder erlangen können. Wer den Standpunkt der Vergangenheit mitbringt und den chriſtlichen Glauben quantitativ oder gar nach der Zahl der Artikel ſchätzt, wird in dieſen dogmatiſchen Reſten nur die Trümmer eines geſtürzten Tempels erblicken; er muß einem Baſedow den Triumph laſſen, als derſelbe in dem überlieferten Syſtem nicht weniger als zweiunddreißig Irrthümer nachgewieſen haben wollte[1]). Nur derjenige darf anders urtheilen, welcher die Ueberzeugung feſthält, daß auch ein vereinfachter dogmatiſcher Ausdruck das Evangelium fortzupflanzen vermag, ſobald nur erſt die verlorene Liebe, die Idealität der Geſinnung und der Gemeingeiſt zu den Gemüthern zurückgekehrt ſind, weil dann auch eine veredelte Wiſſenſchaft Anſtalt machen wird, die vorhandenen Lücken durch feinere Bindeglieder auszufüllen.

Demnächſt ſcheint hier der geeignete Ort, noch bei einigen Lehrſtücken zu verweilen, welche damals durch den Gang der Dinge und durch eifrige kritiſche oder apologetiſche Behandlung eine beſondere

---

[1]) Aufhellungen a. a. O. S. 256.

dogmenhistorische Stellung erhielten, wodurch zugleich die vorstehenden Bemerkungen angemessen ergänzt werden mögen. Zunächst gehören hierher die Schicksale der Trinitätslehre, denn auch jetzt verdient dieses Dogma unsere Aufmerksamkeit, und überdenkt man die große Menge der Interessen, die sich in dieser Lehre zusammenfinden und zugleich den Gang ihrer fortschreitenden Gestaltung: so wird man in der ganzen Dogmengeschichte nichts Reichhaltigeres finden als sie. Das alte Dogma war der Mehrzahl widerwärtig oder gleichgültig. Wie Göthe von Basedow erzählt, daß er jede zufällige Erinnerung an das Räthsel von Eins und Drei mit wildem Unmuth aufgenommen habe: so verhielten sich gewiß viele andere Zeitgenossen. Auch Swedenborg erklärte es für ein sinnloses Gerede, von drei Personen in der Einen Gottheit zu sprechen. Herder nennt Arianische und Semiarianische Grübeleien ein unnützes Gespinnst und den Socinianismus schriftwidrig; „aber Unitarier im guten Verstande des Worts müssen wir Alle sein, denn die Lehre von Einem Gott ist der Grundstein des Alten sowohl wie des Neuen Testaments und die Dreigötterei ist klarer Unsinn" [1]). Und dennoch hat sich diese Lehre selbst während unseres Zeitalters an dünnen Fäden fortgesponnen, bis sie nachher von der speculativen Philosophie ergriffen und für deren Zwecke reproducirt wurde. Die Wege zur Lösung des Problems waren schon längst auseinander gegangen. Neben der kirchlichen Methode, die sich auf die biblischen Beweismittel möglichst beschränkte, aber in deren Anwendung schon durch Calixt einige Störung erlitten hatte, war auch die scholastische und die mystische Auffassung auf den Protestantismus übergegangen. Die letztere fand in J. Böhme, Poiret, und mit Speculation und Rationalismus versetzt in Swedenborg ihre Vertreter; die scholastische aber war von Melanthon und Keckermann versucht worden, dann blieb sie liegen, um erst in der Leibnitzisch-Wolfischen Schule eine reinere philosophische Form zu gewinnen.

---

[1]) Briefe das Studium der Theol. betreffend, Thl. III, Nr. 37, woselbst auch Mittheilungen aus einer Jugendschrift Herder's, in welcher er Alle, welche die Dreieinigkeit haben erklären wollen, auf drei Gattungen zurückführt, die kirchliche, die historische und die philosophische.

Eigentlich war Clericus der Erste gewesen, der in neuerer Zeit die göttliche Dreiheit sammt ihren Benennungen zu einer speculativen Construction der Gottesidee benutzt hatte[1]). Nach seiner Vorstellung verträgt sich eine dreifache immanente Selbstbestimmung Gottes sehr wohl mit dessen numerischer Einheit. Der unendliche Geist vermag eben mehrere Gedankenreihen zugleich in sich zu tragen. Gott setzt sich durch eine eigenthümliche Richtung seines Denkens als Vater, durch eine andere als Sohn und Geist; jeder dieser Denkacte bewegt sich innerhalb des Umkreises des absoluten Geistes, und wenn diese drei Denkthätigkeiten Personen genannt werden: so ist damit nur gemeint, daß sie weder einen Theil noch Anhang des höchsten Wesens, sondern in diesem jede ein Ganzes bilden. Clericus will also sagen, daß in der trinitarisch vorgestellten Gottheit der ganze Reichthum ihrer geistigen Activität offenbar werden soll, er entnimmt vom Dogma nur den Rahmen und seine sonstige Arianische Ansicht kommt dabei nicht in Betracht. Später entwarf Leibnitz ein ähnliches Schema, nach welchem jeder Proceß der Reflexion durch ein dreifaches geistiges Thun und Setzen sich zu einem inneren Kreislauf entfalten muß. Der Geist findet in sich selbst sein unmittelbares Object, es ist sein Gleichbild, welches sich unter Wechselbeziehungen als ein zweites Ganze von dem Urbild ablöst; aber wie es von diesem sich unterscheidet: so muß es auch in einer dritten Gestalt auf dasselbe zurückgeführt werden. Hier hört man wieder die scholastischen Anklänge deutlich hindurch. Dieser Anleitung folgten dann mehrere Wolfianer wie Canz und Reusch, indem sie zugleich die Leibnitzische Schöpfungs- und Weltlehre in Betracht zogen. Reusch z. B. untersucht den Verlauf, welchen zuerst die vorstellende, dann die Willensthätigkeit Gottes nehmen müsse, um über die Hervorbringung gerade dieses Weltganzen zur Entscheidung zu gelangen. Die absolute Vorstellung bewegt sich zuerst in dem unendlichen Raum des Möglichen oder alles dessen, wozu der Schöpfer eine Causalität in sich trägt; sie läßt zweitens diese Mög-

[1]) In der Schrift Liberii de sancto amore epistolae theoll. 2. 3. Vgl. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik II, S. 207 ff. Baur, Dreieinigkeit III, S. 313.

lichkeiten zu einer unendlichen Reihe von Verbindungen sich gestalten und abgrenzen und greift endlich aus dieser Menge das eine und beste Weltbild heraus. Den gleichen Weg durchmißt der thätige Wille; es ergeben sich also abermals drei Actionen, welche aber, da das höchste Wesen keine Succession erlaubt, nur mit einander als ewige Subsistenzen ihr Bestehen haben [1]). In dieser Darstellung wird also die uns bekannte Wolfische Kosmologie als Material zu Hülfe genommen, dafür aber die Analogie der kirchlichen Trinität nicht festgehalten; namentlich die zweite Function oder Person hat mit dem Logos geringe Aehnlichkeit, sie ist lediglich gestaltender und gleichsam gruppirender Art und dient dergestalt zur Vermittlung, daß aller Nachdruck auf dem bestimmenden Schlußpunkt ruhen muß. Nur mit Künstelei weiß Reusch herauszubringen, daß der erste Act der Gerechtigkeit, der zweite der Genugthuung, der dritte der Reinigung und Heiligung entspreche. — In ähnlicher Weise verfuhr, wie oben bemerkt, Gruner; auch er läßt einen Cyklus dreifacher Thätigkeit entstehen, dessen erstes Stück nur Vergegenwärtigung aller möglichen Ideen, dessen zweites deren Verknüpfung enthält, so daß dem dritten die letzte urtheilende Verfügung über den gesammten Idealstoff überlassen bleibt.

Genauer betrachtet führten jedoch diese Erklärungen zu einer Zweideutigkeit. Sie wollen einen inneren geistigen Lebensproceß der Gottheit beschreiben und bleiben doch nicht stehen innerhalb der Grenzen dieser geheimnißvollen Selbstbestimmung des Gottwesens, sondern ihre Dialektik nimmt Momente auf, welche schon den Uebergang zu einer möglichen und sodann zur wirklichen Welt enthalten. Daher muß die Frage entstehen, ob durch solche Mittel das immanente oder das nach Außen wirkende Verhalten Gottes veranschaulicht, also der Sabellianische Gesichtspunkt des Dogma's befriedigt werden soll. Denn beiden Seiten des Problems wurde doch nicht im gleichen Grade Genüge geleistet. Es war daher ein Verdienst des Schwaben J. A. Urlsperger, daß er diese un-

[1]) Vgl. Bd. III, S. 177. 220 und Baur a. a. O. III, S. 590. 700, woselbst auch Daries, Tractatus philosophicus, in quo pluralitas personarum — demonstratur, Loow. 1735, erwähnt ist.

haltbare philosophische Schwebung nachwies und darauf drang, der Lehre eine bestimmte Richtung zu geben[1]). Auch er erkennt und zwar in streng positiver und gläubiger Absicht eine immanente Trinität des göttlichen Wesens an, aber sie gilt ihm nur als der unerforschliche Hintergrund; was sich dagegen mit Worten verdeutlichen läßt und worauf sich die biblischen Namen beziehen, fällt lediglich in die Sphäre des Wirkens und der Offenbarung. Dunkel bleibt die Dreiheit des Wesens, faßlich ist nur die Entfaltung einer dreifachen, schöpferischen, erlösenden und vollendenden Wirksamkeit. Urlsperger's Erklärung bezeichnet einen speculativen Standpunkt, dem jedoch einige mystische und theosophische Züge beigemischt sind. Schöpfung, Erlösung, Vollendung sind die Stufen göttlicher Bethätigung, die Abtheilungen einer Trias der Weltökonomie. Durch den Sohn wird diese nach Außen gehende Richtung absoluter Wirksamkeit vermittelt; denn dieser trägt vermöge seiner Zeugung schon ein Leidentliches und Endliches, was zur Welt selber hinüberleitet, in sich. Der Sohn ist also derjenige, der als fons et principium deitatis über die Welt erhaben, sich doch vermöge des ihm anhaftenden Bedingten und Leidentlichen ihr einverleibt. Seine Menschwerdung soll die Welt ganz zum Unendlichen emporheben, daher vollzieht sie sich stufenmäßig durch Erniedrigung und Erhöhung, aber unter fortdauernder Begleitung und Mitthätigkeit des h. Geistes als der dritten göttlichen Lebenspotenz. — Auf solchem Wege gelangen wir wieder in die Nähe der altdogmatischen Vorstellungen. Nachdem der Engländer S. Clarke[2]) den Arianismus mit vieler Umsicht wieder aufgenommen, gelangte der Niederländer Paul Maty zu einer seltsam unklaren Reproduction der Subordinationslehre[3]), indem er dem Sohn Gottes und h. Geiste eine untergeordnete intelligente Natur beilegte und sie dennoch mit dem unend-

[1]) Versuch in freundschaftlichen Briefen einer genaueren Bestimmung des Geheimnisses Gottes 2c. 4 Stücke 1769—74. Desselben Neue kurze Erörterung der Frage 2c. 1773. Vgl. über ihn Baur a. a. O. III, S. 705, die kürzeren Bemerkungen von Dorner II, S. 921 und den Artikel bei Herzog.

[2]) S. Bd. III, S 316. 60.

[3]) Baur S. 688.

lichen Wesen Gottes verbunden sein ließ; den Beweis für die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen suchte er in dem Zusammensein der beiden Naturen Christi[1]). Unter den deutschen Theologen war Töllner fast der Einzige, der an dem Arianismus ein vorübergehendes Gefallen fand, doch gab er der Sabellianischen Ansicht den Vorzug.

Außer diesen haben noch manche Andere wie G. Schlegel, Berger, G. Fr. Meyer, Bucerus, Silberschlag trinitarisch philosophirt oder theologisirt[2]). Ueberschauen wir diese mancherlei Versuche: so gewähren sie uns den Anblick einer höchst merkwürdigen Vertheilung und Auflösung dogmatischer Elemente. Auf der einen Seite zieht sich das trinitarische Verhältniß in den dunkeln Grund des Absoluten zurück, auf der andern soll es den ganzen Umkreis der endlichen Dinge sammt den historischen Mächten des Gottesreiches umfassen; in dritter Richtung wird die innere Correspondenz beider Regionen aufrecht erhalten. Hier die verschleierten Lineamente einer inneren Dreifaltigkeit des Gottwesens selber, dort das Bild der Welt und der Offenbarung, welches sich nach dem Schema der Dreiheit aufrollt, daneben die Wiederaufnahme der antiken häretischen Vorstellungen, — dem Allen gegenüber das einfache und im tiefsten Grunde wahre Urtheil der Kritik, daß der Kern des christlichen Glaubens von diesen Theorieen unabhängig sei. In der That ein sehr ernstes, man darf sagen ein ergreifendes Schauspiel. Nach mehreren Seiten regt sich der Drang einer Lehre, welche Endliches und Unendliches mit demselben Rahmen umspannen will, aber er wird nicht mehr wie früher von der eisernen Klammer des Dogma's zusammengehalten; es bedarf der Entscheidung, ob die christliche

---

[1]) Paul Maty, Lettre d'un theologien — sur le mystère de la trinité, 1729. Baur S. 688.

[2]) Silberschlag hielt sich an den orthodoxen Standpunkt, während G. Schlegel (Erneuerte Erklärung von der göttl. Dreieinigkeit, 2 Thle., Riga 1791) in der Sprache der Aufklärung nur den ganz allgemeinen Gedanken entwickelte, daß die christliche Trinität eine dreifache göttliche Wirksamkeit oder Fürsorge ausspreche, die der Schöpfung und Erhaltung, der Erkenntniß-Mittheilung durch Christum und der Besserung durch den h. Geist. Vgl. die Fortsetzung zu Junge's Religionsunterricht und Baur S. 702.

)reiheit einem tieferen Wissen der Gottheit oder einem einfachen
)lauben der Offenbarung zum Ausdruck dienen solle. Die Mehr-
eit erklärte sich für das Letztere und von dem Mysterium zog sie
ch zu der Anerkennung historischer, aber geistig doch mit Gott ver-
undener Größen zurück. Allein bei jeder Zersetzung bleibt ein gei-
iger Duft zurück, so auch hier ein Reizmittel der Gotteserkenntniß.
nd diesen Reiz empfand bekanntlich Lessing, als er sagte, daß
ie Vernunft Grund genug habe, jenen dogmatischen Andeutungen
u folgen und eine transcendentale Einheit in Gott zu setzen, welche
ne gewisse Mehrheit nicht ausschließt. Lessing's Aeußerungen
anden damals sehr vereinzelt, sollten aber in der Folge bedeuten-
en Anklang finden [1]).

Mehr in das Innere des Lehrkörpers führen uns zwei andere
icht minder interessante Verhandlungen, die über den thätigen
Gehorsam Christi und über den Versöhnungstod. Die Lehre vom
hätigen Gehorsam Christi pflegt zu den Ueberspannungen der alt-
rotestantischen Christologie gezählt zu werden; vergleicht man sie
ber mit der ihr vorangegangenen Erklärungsweise: so erscheint sie
nstreitig als ein geistiger und selbst wissenschaftlicher Fortschritt.
Sie stellt das thätige Verdienst neben das leidende, giebt also Ge-
egenheit, die mit dem Tode abschließende Lebensthat des Herrn als
Ganzes zu betrachten. Damit war ein altes Unrecht wieder gut
emacht. Die Scholastik hatte den ganzen unendlichen Werth der
Menschwerdung eigentlich nur in dem versöhnenden Opferleiden ge-
unden; für sie war die irdische Erscheinung des Heilands nur die
Bedingung seines Todes, denn was diesem voranging, fand in ihrem
Dogma keine Stelle. Dagegen betont die protestantische Theorie
en thätigen Gehorsam deshalb, damit beiden Hälften des Werkes
Christi eine gleichmäßige religiöse und dogmatische Schätzung zuge-

[1]) Lessing's speculativer Entwurf der immanenten Trinität in der „Erziehung
es Menschengeschlechts“ § 73 und in dem Aufsatz: das Christenthum der Vernunft
1—12, ist mit wenigen Sätzen ausgeführt und weist sichtlich auf die scholastische
orm zurück. Er denkt als Sohn die vollkommenste Vorstellung Gottes von sich
ber dessen identisches Bild, als Geist die Harmonie beider. Hierher gehören auch
Lessing's Aufsätze gegen Wissowatius und „vom Arianismus“.

wendet werde. Sie folgte dabei einem richtigen Gefühl, aber das innere Recht dieser Ergänzung sollte dennoch durch den jetzt eintretenden kritischen Wendepunkt auf die durchgreifendste Weise in Frage gestellt werden. Die active Seite des Heilsberufs Christi bedurfte gewiß an sich einer dogmatischen Geltendmachung nicht weniger als die Aufopferung im Tode, allein wie das Dogma angelegt war, gab es dafür keinen andern Gesichtspunkt als den einer zur Versöhnung Gottes mitwirkenden Verdienstlichkeit. Alles was von Christus ausgeht, Thun oder Leiden, dient dem erlösenden Zweck, Alles ist Bestandtheil einer Gerechtigkeit, welche durch gnädige Uebertragung der Menschheit zugerechnet werden muß. Indem nun die doppelte Leistung gleichsam als zwiefaches Material derselben Imputation betrachtet wurde, siegte die dogmatische Consequenz, aber der Sache nach blieb ein tieferes Bedenken zurück. Kann denn ein thätiger und folglich pflichtmäßiger Gehorsam den Schuldigen vermittelst einer Uebertragung zu Gute kommen? Nachdem vor Zeiten schon der Reformirte Piscator und der Lutheraner Karg[1]) gegen die Zurechnungsfähigkeit des activen Gehorsams Einwendungen erhoben: wurde die Frage von Töllner scharfsinnig in Untersuchung gezogen[2]). Sein Buch, das gründlichste das er geschrieben, und welches noch nach streng biblischen Grundsätzen gearbeitet ist, — veranlaßte einen literarischen Streit, der lebhaft, aber mit einem in früheren Jahrhunderten völlig ungewohnten Anstand geführt wurde. Ernesti, Schubert, Wichmann, Seiler und Andere verfochten die gewöhnliche Lehre, und es ist nöthig, ihre Gegengründe kurz zu berücksichtigen[3]). — Die Scheidung eines activen und passiven Gehorsams, sagt Töllner zunächst, ist insofern mißlich, als das Leiden

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 422.

[2]) Er war angeregt durch die frühere Abhandlung von Walch, De obedientia Christi activa commentatio, Gott. 1745.

[3]) Töllner's Schrift: Der thätige Gehorsam Jesu Christi, Breslau 1768, findet sich bei Walch, Neueste Rel.-Gesch. III, 309 ff. mit vieler Sorgfalt und mit genauer Angabe aller Gegenbemerkungen ihrer Recensenten und Kritiker excerpirt. An diesen Auszug halte ich mich. Vgl. übrigens Baur, die Lehre von der Versöhnung S. 478 und die kurzen Bemerkungen von Dorner II, S. 955 und Kahni's II, 608

:i mit der freien Hingebung an den göttlichen Willen schon ein
jes Thun in sich schließt. Will man dennoch die Distinction
lten: so darf doch der vorangegangene thätige Gehorsam nicht
:heil des Werks der Genugthuung gefaßt werden, denn er ist
dessen Mitursache und wird in der h. Schrift nirgends als
indiger Bestandtheil hervorgehoben. In Stellen wie Gal. 4, 4.
10, 4 erscheint der Gehorsam Christi nur als Bedingung,
als Theil des Erlösungswerks, in andern, Röm. 3, 25. 4, 6.
r. 5, 19. 21. Act. 13, 39, drücken Gerechtigkeit und Rechtfer-
z nur die Sündenvergebung aus. Die scheinbarsten Stellen
Röm. 5, 18. 19, wo das δικαίωμα als Rechtserfüllung oder
htigkeit verstanden, auf den Act des Todes bezogen werden
die obedientia activa also nur als Voraussetzung gelten kann,
Röm. 10, 4, wo aber gesagt wird, die Absicht des Gesetzes sei
en, in Christus sein eigenes Ende zu finden, damit durch den
ben an ihn Gerechtigkeit erreicht werde. Wenn also die Schrift
thätigen Gehorsam nicht wie das Leiden zum Rechtsgrund der
ihnung gemacht hat: so muß sie andeuten wollen, daß Christus
Gesetz aus eigener Verbindlichkeit erfüllt habe. Dasselbe
t sich aber aus inneren Gründen als nothwendig. Denn,
Töllner fort, bei aller Vereinigung des Göttlichen und
chlichen in Christus bleibt doch dessen menschliche Natur das
ect freier Handlungen, sie steht in der Möglichkeit des Sündi-
folglich auch in der Verbindlichkeit der sittlichen und gesetz-
Pflicht. Ein fremder Gehorsam kann seiner Natur nach
den Sündern durch Uebertragung zu Statten kommen, noch
fte es eines solchen. Christi Werk ist durchaus das eines
ers, der Alles geleistet hat, wenn er die beleidigte göttliche
htigkeit durch sein Todesopfer gesühnt, folglich waren Erlösung
Seligkeit lediglich die Frucht seines Leidens. Von Seiten
s war das Hinderniß der Begnadigung gehoben, sobald die
vendigkeit der Strafe nicht mehr stattfand; auf Seiten des
chen war außer der göttlichen Verzeihung auch die eigene
zung erforderlich, aber für diese ergaben sich die kräftigsten
sgründe schon daraus, daß das Unheilige niemals selig werden

kann. Hätte Christus mit der Vollkommenheit seiner sittlichen Handlungsweise schon Genugthuung bewirkt: so würde es ja keines Opferleidens bedurft haben, durch jene schon wäre die Verdammniß aufgehoben worden. Behauptet man endlich, daß um die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit zu decken, gerade ein doppeltes, actives und passives Sühnmittel nöthig gewesen sei: so entzieht man sich jede Berechtigung, in der Rechtfertigung um Christi willen einen Act freier verzeihender Güte zu erblicken, und die biblische Vorstellung ist abermals verlassen.

So verbindet Töllner exegetische und dogmatische Instanzen um darzuthun, daß Christi Thätigkeit, eben weil sie keinen Bestandtheil der dargebrachten Sühne bilden kann, ihrer eigenen sittlichen und menschlichen Pflichtmäßigkeit zurückgegeben werden müsse. Töllner hat richtig erkannt, daß die Idee des versöhnenden Opfers allein durch den freien Tod des Heilands in den Umkreis der christlichen Glaubensanschauungen eingeführt worden ist und ohne diesen auch biblisch durchaus keine sichere Stelle haben würde. Im Tode aber hört das Handeln auf, das Opfer selber gleicht einer Gabe und einem Gute, welches, indem es dargebracht wird, nur nach seinen ruhenden Eigenschaften, also nicht als ein thätiges geschätzt werden kann. Je vollständiger das Leiden Christi einem Opfer gleichgeachtet wird, desto mehr wird es auf sich selbst gestellt und von der vorangegangenen Wirksamkeit abgelöst. Die scholastischen Theorieen, welche die göttliche Thätigkeit durch Christi Tod entweder hinlänglich oder überflüssig gesühnt sein lassen, gründen sich allein darauf, was Christus ist, auf die an sich gültige Würde des Gottmenschen, von der sittlichen Selbstdarstellung im Leben sehen sie ab. Ueber diese scholastische Beschränktheit strebt nun die protestantische Lehre, wenn auch leise und unwillkürlich, hinaus; sie will auch im Leiden einen Act persönlicher Hingebung, also ein Opfer im erweiterten ethischen Sinn anerkennen; ihr lag es nahe, auch die vorangegangene Handlungsweise als erste Hälfte derselben dem Willen des Vaters dienenden Aufopferung heranzuziehen, damit erhelle, daß Christus nach der Gesammtheit seines Wandels nicht sich selbst angehöre, sondern dem erlösenden und versöhnenden Zweck

iner Sendung. Das war es denn auch, was Töllner von seinen
ritikern hauptsächlich entgegengehalten wurde[1]). Das Heilswerk
hristi, antworten sie, bildet ein Ganzes, es läßt sich nicht in zwei
terogene Stücke, das eine von nur pflichtmäßigem, das andere von
rdienstlichem Werth und Charakter, spalten; auch sein thätiger
eruf, weil er die Grenzen der Schuldigkeit überschreitet, erscheint
n Lichte eines dem Wohl Anderer gewidmeten Verdienstes. Und
ndererseits liegt es im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit, daß sie
on der praktischen Gesetzerfüllung nicht absehen darf, wir bedürfen
er Mittheilung der Gerechtigkeit Christi; wenn also sein vollkom-
ener Gehorsam unseren mangelhaften ergänzt: so muß er auch der
enugthuung als Grund und Quelle dienen. Es mag immerhin
ugegeben werden, daß sein sittliches Wirken auch ein pflichtmäßiges
ar, weil es wie alles Handeln auf das thätige Subject selber be-
gen werden muß, aber das würde nicht ausschließen, es zugleich
us dem Gesichtspunkt der verdienstvollen Leistung zu beurtheilen. —
ede und Gegenrede leiten uns in das Innere einer schon von ent-
egengesetzten Trieben bewegten und dadurch schwankend gewordenen
ehrbetrachtung. Wer den dogmatischen Bestand, wie er von beiden
Seiten vorausgesetzt wird, festhalten will, wird sich zu Ungunsten
Töllner's entscheiden müssen. Denn seine Ansicht führt zu einer
nhaltbaren Scheidung zwischen der Schuldigkeit und der freien
Verdienstlichkeit, sie läßt das Handeln des Erlösers sich in der ge-
tzlichen Pflichtübung erschöpfen, damit um so mehr das Leiden als
er freie Ertrag seiner mittlerischen Erscheinung, welchen die Gnade
nverkürzt zur Sühne der Menschheit verwerthen will, zurückbleibe.
Daraus würde folgen, daß im thätigen Gehorsam keine freie auf
as Heil der Brüder wirksam hingerichtete Hingebung, im leidenden
ein Moment persönlicher Pflichterfüllung oder Willensbestimmung
u suchen sei, also im Leben keine unmittelbare Beziehung auf die
rlösung, im Tode kein höchstes Gesetz. Die Wahrheit der Töll-
er'schen Lehre ist daher eine andere als welche sie direct beansprucht;

[1]) Ernesti, Neue theol. Bibliothek IX, S. 914. J. E. Schubert, Vindiciae
ctivae Christi obedientiae und D. Wichmann, Abhandl. vom thuenden Gehor-
m Christi, Hamb. 1772.

denn sie geht von der Erwägung aus, daß weil Christus wahrhaft in das menschliche Leben eingegangen ist, dessen sittliche Normen auch für ihn eine innere Nothwendigkeit haben müssen, statt lediglich in versöhnender Absicht zur Steigerung seines Verdienstes und gleichsam als Bürde von ihm übernommen zu sein. Ohne das Dogma von der Genugthuung anzutasten, wendet sich doch Töllner's Argumentation innerlich von demselben ab und zwar zu Gunsten der menschlichen Natur Christi; diese betont er in einer Weise, welche das Recht der Zurechnung des Verdienstes Christi verkürzen mußte. Seine Ansicht drang durch, weil sie die moderne Anschauung der Persönlichkeit des Heilands im Gegensatz der alten begünstigte[1]). Die letzte Lösung scheint darin zu liegen, daß jeder der streitenden Ansichten eine relative Bedeutung und Berechtigung beigelegt werden muß. Religiös betrachtet ist das Berufsleben des Herrn überhaupt ein Liebesopfer an die Menschheit und an den göttlichen Rathschluß, es wird alsdann unter den Gesichtspunkt des passiven Gehorsams gestellt, und dieser erreicht im Tode seinen durchgreifenden Ausdruck. Aber in und mit dieser leidenden Hingebung hat er doch auch einen thätigen Gehorsam ausgeübt, und sobald dieser in's Auge gefaßt wird, ergiebt sich die von Töllner hervorgehobene sittliche Consequenz, daß Christus dem an sich gültigen, aber persönlich ergriffenen Gesetz der Vollkommenheit bis zum Tode diente.

Wir bleiben in demselben Zusammenhang, wenn wir jetzt noch die Discussion über die Genugthuungslehre kurz berücksichtigen. Keine Controverse hat die damaligen Theologen vollständiger in zwei Lager getheilt als diese, die durch Socinianer und Arminianer bereits kritisch angebahnt und zubereitet war. Der Rationalismus bemächtigte sich der in dem Dogma auftretenden sittlichen Begriffe der Strafe, Schuld und Besserung, fand dieselben aber völlig gemißbraucht und entstellt; die stellvertretende Genugthuung ist ihm eine widersinnige und unchristliche Hypothese, welche einen Gegensatz zweier Principien in Gott einführt. In der Bestreitung gehen

[1]) Vgl. die Bemerkungen Baur's S. 490.

ahrdt, Steinbart, Löffler am Weitesten [1]). Nach Stein-
rt und Löffler kann ein Strafverhältniß zu Gott überhaupt
r in der subjectiven Vorstellung entstehen, nur das Bewußtsein
r Menschen und zwar zunächst der Juden hat Christus von der
rcht der Verdammniß frei gemacht. Soll aber die göttliche Be-
afung der Sünder objective Anwendung finden: so darf dies nur
ch den allgemeinen Gesetzen des Strafrechts und der Strafbestim-
ung geschehen. Strafen, — man bemerke das volle Gegentheil
s scholastischen Vergeltungsbegriffs, — sind immer nur verhältniß-
äßige Zuchtmittel der Besserung, an diesen Zweck sind sie noth-
ndig gebunden und dürfen weder vor dessen Erreichung suspendirt,
ch über diesen Zeitpunkt fortgesetzt werden. Der Sünder unter-
gt der Strafe, damit und bis er sich bessert, daher ist Vergebung
r Sünden im eigentlichen Sinn oder Erlaß der Strafen etwas
oralisch Unmögliches. Dadurch aber wird nichts gebessert, daß
ne so willkürliche Handlung durch die Dazwischenkunft eines An-
ren oder durch stellvertretendes Opfer vermittelt gedacht wird.
enn Lob und Tadel beziehen sich immer nur auf die Personen,
nen sie rechtmäßig zukommen; auch Gott denkt den Menschen
derzeit wie er ist; ein gerechtfertigter Sünder und ein in Stell-
rtretung Leidender oder Verurtheilter sind Widersprüche, die im
ttlichen Verstande keine Stelle haben. Die Uebertragung der
nschuld auf den Schuldigen und umgekehrt verträgt sich so wenig
it den Bedingungen der Weisheit und Gerechtigkeit, daß ihr auch
rch ein dazwischen liegendes Sühnopfer keine Gültigkeit vor Gott
d Menschen beigelegt werden kann [2]). Andere wie Eberhard
kennen die zeitliche Berechtigung der Opferlehre für den jüdischen
orstellungskreis an. Um die zum Evangelium Uebergehenden zu
winnen, haben die Apostel sich mit Bewußtsein diesem Lehrtropus
geschlossen, und aus der jüdischen Phraseologie sind die Consequenzen
s Dogma's herausgebildet worden. Dennoch wird von den Aposteln
r Tod Jesu nicht schlechtweg als Ursache einer unbegrenzten Sün-

[1]) S. die ausführliche Zusammenstellung Baur's S. 505 ff.

[2]) Löffler, Ueber die kirchliche Genugthuungslehre, Züllich. u. Freist. 1796,
ssen Kleine Schriften I, Weimar 1817.

denvergebung in Anspruch genommen, sondern sie leiten nur die Verzeihung der vor der Annahme des Evangeliums begangenen Sünden (τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, Röm. 3, 25) von jenem Tode ab, und zwar weil Christus selbst nach der Analogie der mosaischen Verfassung dem Blut als dem Stiftungsmittel eines neuen Bundes diese reinigende und erlösende Bedeutung beigelegt hatte. Eigentlich also sind Werth und Wirkung des Opferglaubens mit dem Zeitabschnitt der Eröffnung des Gottesreichs abgeschlossen, und es erscheint nur als eine schwache Concession, wenn eingeräumt wird, daß auch unter den Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft ein Bedürfniß der Sündenvergebung stattfinden könne.

So weit gelangte bei einigen Schriftstellern die Kritik des Lehrstücks. Das logisch angelegte Lehrstück beantwortet sie mit entgegengesetzter Logik. Ein Verstand richtet den andern, die Vernunft bleibt unbefriedigt, denn sie will wissen, warum denn auf die Opferidee ein so starkes Dogma gebaut und mit so nachhaltiger Geisteskraft hat fortgebildet werden können, wenn wirklich der ganze Inhalt nur auf verkehrte Straf- und Rechtsbegriffe oder auf ein der jüdischen Denkweise anbequemtes Bekehrungsmittel hinausläuft. Allerdings war das überlieferte Lehrstück nicht zu halten, wohl aber das dogmatische Motiv, die auf die Erscheinung des Herrn und die Heiligkeit seines Werks gegründete Idee der Sündenvergebung und Versöhnung, denn aus dieser Seele hatte der dogmatische Körper bei aller scheinbaren Selbständigkeit jederzeit im Stillen seine Nahrung gezogen.

Das kritische Verfahren war also ungenügend und abstract, und die conservativen Denker brauchten sich demselben nicht gefangen zu geben. Von Michaelis, Döderlein, Reinhard, Seiler, Storr, Schwarze und Andern[1]) ist hier und da bereits angedeutet worden, eine wie verschieden modificirte Stellung sie zum Gegenstande einnehmen. Sie wollen hauptsächlich das Recht einer

[1]) Seiler, Ueber den Versöhnungstod Jesu, Erl. 1778. 79. 2 Thle. Desselben spätere Schrift mit veränderter Ansicht: Die Fragen der zweifelnden Vernunft: ist Vergebung der Sünden möglich? Erl. 1798. Schwarze, Ueber den Tod Jesu 1795.

ositiven Strafe auf Grundlage der alttestamentlichen Geschichte ieberherstellen. Die Besserung des Sünders ist nicht der eigentche Zweck der Bestrafung und es ist vermessen, mit der erfolgten Sinnesänderung des Einzelnen auch den Werth der Strafe überaupt verschwinden zu lassen, da wir keinen Einblick in das Ganze aben und sich mit der pädagogischen Absicht noch eine andere behrende verbinden kann, deren Bedeutung durch menschliches Urtheil icht abgegrenzt werden kann. Dies gilt besonders von einer xemplarischen Strafe, ihre Wirksamkeit darf über den Termin er Besserung des Betroffenen hinaus fortdauern und selbst da attfinden, wo diese theilweise ausbleibt. Folglich ist es nicht unlässig, daß ein Unschuldiger für die Schuldigen leidet, weil die Strafe in der Hand Gottes nicht an die Maaßbestimmungen einer ürgerlichen Rechtspraxis gebunden sein kann. Ebenso ist auch die Begnadigung nicht ein Product, noch ein unmittelbarer Ausdruck der rfolgten Besserung, sondern kann derselben vorangehen, woraus sich ie Möglichkeit ergiebt, daß sich in derselben göttlichen Veranstaltung ie Verhängung der Strafe mit dem Beweggrund der Begnadigung einigt. Die Dogmatiker halten sich großentheils an die Annahme ines in dem Tode des Unschuldigen gegebenen Strafexempels, ndem sie nachweisen wollen, daß die Sünder durch das Opfer Christi in einer Weise befreit und begnadigt worden, welche zugleich as Recht der Strafe und die Unverletzlichkeit des heiligen Gesetzebers in das hellste Licht setzt, und daß der Tod des Gottessohnes ur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit mehr geleistet habe, ls wenn alle Schuldigen gebüßt hätten [1]. Doch bewegen sich alle iese Deductionen immer nur in den Grenzen der Verhältnißmäßigeit. Nur Storr geht weiter, aber die Nothwendigkeit, die er der Sühne beilegt, soll doch nicht auf dem göttlichen Wesen, sondern nur auf er Auctorität des Gesetzes beruhen, welche der Welt gegenüber nicht reisgegeben werden darf. Im Tode ist Christus des göttlichen Wohlgefallens im höchsten Grade würdig und gewiß; da er aber chon im Besitz der höchsten Seligkeit stand und zu seiner persön-

[1] Hierzu die treffenden Bemerkungen Baur's, Lehre von der Versöhnung S. 549.

lichen Wohlfahrt nichts mehr hinzugefügt werden konnte: so mußte der ihm gesetzlich gebührende Zuwachs an Ehre und Belohnung Anderen und zwar den Bedürftigen zu Gute kommen. Dagegen begnügen sich Döderlein, Morus, Reinhard durchaus mit dem Nachweis der Zweckmäßigkeit des gewählten Sühnmittels. Was geschehen mußte, soll man nicht fragen, genug daß das Strafleiden in seiner Wirklichkeit ein so angemessenes, der göttlichen Absicht entsprechendes und der menschlichen Beruhigung dienliches Medium der Versöhnung war. Es ist eine göttliche Declaration des Modus, nach welchem Gott auf Grund des vollkommenen leidenden Gehorsams Jesu den Sündern vergeben will. Damit wird aber schon anerkannt, daß durch den Tod Christi eigentlich nichts Anderes offenbar geworden, als was auch sein erlösendes Leben bezeugen und bewerkstelligen soll, nämlich das neue Verhältniß des Trostes und der Kindschaft, in welches wir durch Christus aufgenommen sind und uns versetzt wissen sollen. Sein Leiden tritt daher, wie besonders Schwarze hervorhebt, in die innigste Beziehung zu seiner Lehre und Sendung und drückt diesem Ganzen das Siegel einer heilvollen und segnenden Gnadenversicherung auf.

Die ganze Verhandlung zeigt eine doppelte Reihe von Beurtheilungen, die sich theils grell abstoßen theils wieder nähern. Wenn Löffler oder Steinbart und Storr einander diametral entgegenstehen: so fehlt es auch nicht an vermittelnden Erklärungen, die äußerste Linke wird erreicht, nicht die äußerste Rechte. Die Apologeten sind völlig im Recht, wenn sie die Idee der Sündenvergebung und der freien Begnadigung aus den sehr beschränkten juristischen und pädagogischen Anforderungen einiger Kritiker herausziehen und wiederherstellen, nicht minder wenn sie behaupten, daß diese Begnadigung in einem Factum ausgesprochen sein könne, welches zugleich die eigene gemeinsame Schuld und selbstverdiente Strafe vergegenwärtigt und welches den Uebergang von der Demüthigung zur trostreichen Erhebung im Bewußtsein hervorzubringen und lebendig zu erhalten vermag. Aber bei der bestimmteren Fassung des Sühnopfers gerathen sie deshalb in's Schwanken, weil sie der subjectiven Bedeutung und Wirksamkeit desselben stets wieder eine auf Gott

che, wenn auch in bescheidenen Grenzen zur Seite stellen wollen.
rd hervorgehoben, daß die Begnadigung der Strafe oder dem
Exempel vorangehen könne, und dann doch wieder ausdrücklich
, daß Gott erst durch Christi leidendes Verdienst zur Gnade
die Menschen bewogen worden sei. Was beide Parteien mit
er gemein haben, ist Zweierlei: die gradweise Zurückziehung
er streng objectivirenden Construction des Dogma's von der
thuung, und ferner die engere Verknüpfung des Todes mit
rangehenden Heilswirksamkeit des Herrn; in Beidem liegt ein
hritt theologischer Erkenntniß. Was den Streitern abgeht, ist
wahrhaft in's Große gehende ideal-historische Anschauung dessen,
die Verkündigung des versöhnenden Opfers Christi für die
ung und den Sieg des Gottesreichs geleistet hat, denn diese
mkeit wird auf der einen Seite judaistisch verkleinert und
esetzt, auf der andern sofort in ganz abstracte dogmatische
ltnisse hineingestellt. Es muß aber in dieser Beziehung zu-
ein allgemeiner historischer Boden gewonnen werden; dann
at der Dogmatiker weiter zu untersuchen, welche Stelle der
es Herrn in der religiösen Contemplation und dem Seelen-
der christlichen Gemeinschaft für immer einnehmen wird.



Achtes Buch.

Dogmatik der philosophischen Schulen.

Erster Abschnitt.

Die Dogmatiker der kritischen Philosophie.

I. Die Popularphilosophie.

Die bisherige Darstellung hat gezeigt, daß die theologische Umwälzung zunächst von einer erneuerten und verschärften Beurtheilung des biblischen Stoffes ausgegangen war. Die Philologie, weil sie dabei die wichtigste Hülfe leistete, war von Vielen als die allein klug machende Wissenschaft und rechte Leiterin des theologischen Studiums gepriesen worden, die Hermeneutik galt als die vornehmste theologische Disciplin. Indessen konnte es bei dieser von Semler und Ernesti eingeführten philologischen Vormundschaft nicht auf die Länge verbleiben, am Wenigsten in der systematischen Theologie. Mit der Untersuchung des Einzelnen hatte die Kritik begonnen, und dieses Einzelnen und Besonderen suchte sie sich zugleich als einer beschränkenden Zeitvorstellung zu entledigen; je eilfertiger sie damit vorging, desto früher behielt sie nur allgemeine Religionswahrheiten in der Hand; über diese hatte die Philologie nichts weiter zu sagen, wohl aber konnte die Philosophie in deren Begründung und Entwicklung methodisch eingreifen. Die Wolfische Schule hatte länger als ein Menschenalter geherrscht, am Ende führte sie zu einem leichtfaßlichen Einverständniß von Schrift und Vernunft, welches ohne Schwierigkeit in die aufklärende Denkart überging, während die gelehrte philosophische Technik zerfiel. Moses Mendelssohn (gest. 1786), der letzte bedeutende Wolfianer, vertraute noch einmal den alten Beweismitteln der Metaphysik, in-

dem er andererseits der jüdischen Theologie ihre alttestamentliche Grundlage zurückzugeben suchte. Der herrschende philosophische Standpunkt ist unter dem Namen der Popular- oder Aufklärungsphilosophie bekannt; es war ein Aggregat von Gemeinplätzen über Gott und Vorsehung, über die beste Welt, den höchsten irdischen Lebenszweck und die persönliche Fortdauer. In diesen allgemeinen, von der Confession und scheinbar selbst von einer bestimmten Religion unabhängigen Ueberzeugungen begegneten sich hoch- und niedriggestimmte Seelen, Philosophen und Theologen, Dichter und Erzieher. Auf den Umfang der Geistesbildung wirkte die damit gegebene Einigung von Religion und Philosophie wohlthätig, sie gab ihr Universalität und allseitige Empfänglichkeit. Allein diese Harmonie war doch nach beiden Seiten eine ungründliche; jene Summe von Wahrheiten als Niederschlag der Aufklärung würde nicht befriedigt haben, wenn sie nicht von genialen Persönlichkeiten interpretirt und bereichert und durch Kunstgenuß und innige Freude an den Schöpfungen der deutschen Poesie ergänzt worden wäre.

Den bequemsten Ausdruck dieses Consensus christlicher und philosophischer Lebensweisheit lieferte G. S. Steinbart[1]), welcher mit Bahrdt, Basedow und Eberhard in einer Reihe genannt zu werden pflegt, obgleich er als Denker schwächer war wie der Letzte, den Ersten aber an Ernst und Rechtschaffenheit weit übertraf. Er wollte beweisen, daß der Geist der Anweisungen Christi ein göttlicher ist, daß aber auch der gesammte Plan des Christenthums genau mit dem Plan Gottes in der Natur übereinstimmt. Mag man von der Naturbetrachtung oder von dem Kern der h. Schrift ausgehen: beide Richtungen werden zusammentreffen in dem „kurzen System der christlichen Philosophie oder Glückseligkeitslehre, wie es unabhängig von Geschichte, — ja nur allzu unabhängig! — und ohne sinnliche Einkleidung erkannt werden kann." Hege Vertrauen zu Christo als einem göttlichen Lehrer, mache Dir dessen Unterricht bekannt, überdenke die empfangenen Wahrheiten: so muß es Dir auch gelingen, hiernach Deine ganze

[1]) System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, Züllich. 1778. 3. A. 86. Vgl. bes. den 6. Abschnitt.

Gemüthsart umzubilden und durch den Geist der Religion Jesu in alle Wahrheit und Tugend geleitet zu werden. Der Unterricht selbst enthält die Sätze: Gott als der Urheber der vorhandenen Dinge, ein Geist von dem vollkommensten Verstand und der großmüthigsten Güte, sein Regiment dem Wohl der vernünftigen Geschöpfe gewidmet, sein Wille darauf hingerichtet, daß Alle zur Beförderung einer allgemeinen Wohlfahrt einander lieben und beistehen; — diesen Zwecken dient das menschliche Leben, welches jenseits des Todes eine vollkommenere Fortsetzung finden wird. Diese Resultate stellt **Steinbart** völlig positiv hin, sie machen den Anspruch der Vollendung; der Philosoph hat das Ziel der Wahrheit erreicht, alle dogmatischen und historischen Schwierigkeiten hinter sich gelassen, mit aller Ueberlieferung gebrochen; sein Ergebniß überhebt ihn jeder weiteren Untersuchung. Daß auch mit diesem Katechismus ein christliches Leben verbunden werden konnte, ist Thatsache, aber wissenschaftlich konnte es bei dieser angeblichen Vollkommenheit doch unmöglich bewenden. **Steinbart's** System drängte wie ähnliche Schriften zu der Frage: ist das auch **reine Philosophie**, was hier so zuversichtlich dargeboten wird? — und zu der andern: ist was auch **christliche Lehre**, was sich hier als höhere Glückseligkeit und allgemeines Ziel menschlicher Wünsche empfiehlt, was ohne Selbstüberwindung und Kampf gewonnen werden soll und nur auf einen seichten Moralismus und den Genuß eines „herrschenden Vergnügtseins unseres Gemüths, angenehmer Gefühle und menschenfreundlicher Neigungen" hinausläuft? Und ist das auch wahre Tugend, was nur nach dem Satz des zureichenden Grundes beurtheilt und durch die Anwartschaft auf ein leibliches Wohlbefinden in der besten Welt empfohlen wird [1])? Wo also die freie Prüfung aufgehört hatte, da mußte sie auf's Neue und gründlicher beginnen. Die philosophische Denkkraft ermannte sich jetzt aus ihrer Erschlaffung, der kritische Geist, der in der kirchlichen und weltlichen Lite-

[1]) „Die Richtung auf das Ideale, Transcendente war im Wolfianismus fast erloschen, sein Deismus und Optimismus richtete sich so gut es ging in der Endlichkeit ein und pries diese Welt als die beste." Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 699, dazu meine Geschichte III, S. 181

ratur bereits so schonungslos aufgeräumt hatte, sprang in die Philosophie selbst hinüber, um theils ein strengeres sittliches Princip voranzustellen, theils die menschliche Vernunft, die ja Alles zu beurtheilen sich erkühnte, über die Grenzen ihres Vermögens auszuforschen [1]).

II. Kant.

Auf die kritische Theologie folgte eine Philosophie gleiches Namens und Charakters und bald von bedeutender Anziehungskraft für jene [2]). Ihr Auftreten wirkte überraschend, verwirrend und

[1]) Unter Steinbart's Gegnern ist Lavater hervorzuheben. Wenn jener einen abstracten, von der historischen Grundlage und Gestaltung absehenden Universalismus des Christenthums proclamirt hatte: so hält ihm Lavater in lebhaften Worten dessen Individualismus entgegen. „Die christliche Religion ist unter allen Religionen der Welt ein Individuum wie die schweizerische Nation unter den Nationen der Erde, — wer mir die schweizerische Nation kennen lehren will, muß mir das Charakteristische und Eigenthümliche, das was sie individualisirt, darstellen, so darstellen, daß seine Geschichte mir auffallend übereinstimmend scheint mit den Urkunden, aus denen er sie herleitet." Doch setzt selbst Lavater seinen Inbegriff des christlich Nothwendigen auf ein bescheidenes Maaß herab, er fordert mindestens, „daß wir glauben an den Namen Jesus als den Messias und einander lieben nach seinem Gebot. Nicht Liebe allein, sondern ein Glaube, der durch Liebe wirkt, gliedliche Liebe mit offenbarem Bezug auf das Allen gemeinsame königliche Haupt Christus scheint mir der reine Geist und die ächte Philosophie des Christenthums zu sein — und so gewiß zu sein, daß ich mir keinen Menschen, der nicht aller Sinne und alles moralischen Gefühls beraubt ist, denken kann, der mir das von Angesicht zu Angesicht widerspräche." Lavater's und eines Ungenannten Urtheile über Steinbart's System — mit Zus. von Semler, Halle 1780. S. 15. 21. Andere Kritiken finden sich in Seiler's Gemeinnützigen Betrachtungen 1778, Beil. 23. Gött. Gel. A. 1781, Zugabe 15. Sixt's Lautere Prüfungen des sog. Systems der reinen Philos. Alt. 1779—81. Thiele, Das Steinb. System geprüft, Küstr. 1782. Auf die von Steinbart vorgeschlagene Abschaffung der theologischen Systemsprache beziehen sich: Steinbart's Gründe für die gänzliche Abschaffung der Schulsprache des theol. Systems, 1776. Brackmann's Apologie der theologischen Systemsprache, 1778. Steinbart's Philos. Unterhaltungen zur weiteren Aufklärung der Glückseligkeitslehre, 3 Hefte, Züllich. 1782—85.

[2]) (Flügge), Versuch einer hist. krit. Darstellung des bisher. Einflusses der K.'schen Phil. auf alle Zweige der Theologie, Hann. 1796. 2 Bde. Von neueren Werken vgl. Dorner's Entwicklungsgeschichte, II, S. 972ff.

muthigend auf den wissenschaftlichen Geist, stärkend auf den sittlichen. Das morsche Gebäude der Metaphysik brach zusammen, die kritische Erschütterung erstreckte sich gerade auf solche Sätze, welche die philosophischen Stimmführer für demonstrabel ausgegeben hatten. Ein stärkerer Geist der Aufklärung kam über den schwächeren und begann sein Werk damit, die alten Wege der Erkenntniß abzuschneiden, um neue zu eröffnen. Die *reine* Vernunft überhebt sich ihrer Kraft, wenn sie sich ein Wissen des Uebersinnlichen und Göttlichen beimißt; unfähig den unendlichen Abstand, der das Absolute von dem Erfahrungsgebiet scheidet, mit synthetischem Urtheil zu überspringen, bringt sie es auf diese Weise nur zu einem trüglichen Dogmatismus. Der Theoretiker sieht sich in der Sicherheit seines demonstrativen Verfahrens beträchtlich gestört, aber auch der Praktiker soll in sich gehen und von den Eingebungen eines gemeinen *Eudämonismus* ablassen. Es ist schimpflich, das höchste Gut außerhalb der Tugend und im Genusse zu suchen, nein es liegt in der Uebereinstimmung des Wollens und Handelns mit dem Sittengesetz, also in der sittlichen Aufgabe, deren Lösung durch sich selbst zur Glückseligkeit führen muß. Die *praktische* Vernunft, sobald sie nur ihrer nothwendigen Folgerungen sich bewußt wird, vermag allein den Riß zu heilen, welchen die theoretische in ihrem eigenen ererbten Besitz hervorgebracht. Descendite ut adscendatis, diesem Mahnruf sollte die Reform der Wissenschaft Folge leisten. — Die Theologie fand sich sehr bald und in mehr als einer Beziehung bei diesem philosophischen Kriticismus betheiligt. Die aufklärende Richtung hatte eine natürliche Theologie, die selbst aus lauter Vernunftschlüssen zusammengesetzt war, mit großem Vertrauen in sich gepflegt; jetzt sollte sie dieser wieder mißtrauen lernen, um so mehr wurde sie von dem Standpunkt apriorischer Erkenntniß auf den der praktisch-sittlichen Ueberzeugung hingedrängt. Auf der andern Seite konnte der strenge Offenbarungsglaube von der der Vernunft auferlegten Verzichtleistung auf apriorische Gewißheit im Gebiet des Uebersinnlichen Vortheil zu ziehen suchen, und wir haben oben gesehen, wie *Storr* und Andere die kritische Philosophie beim Worte nahmen. Wenn *Kant* selbst erklärte, der Rationalist werde niemals als

Naturalist absprechen und weder die Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit eines solchen göttlichen Mittels zur Einführung der wahren Religion bestreiten, weil darüber kein Mensch durch bloße Vernunft etwas ausmachen könne: so lag darin ein Entgegenkommen für den positiven Standpunkt, welcher eben das der Vernunft Unerkennbare aus der Schrift stützen und zur Gewißheit bringen wollte. Zwar täuschten sich Storr und Genossen über die wahre Tendenz der kritischen Philosophie, denn diese war gegen das theoretische Wissen überhaupt, nicht bloß das philosophisch construirte, also auch gegen jeden Dogmatismus auf theologischem Gebiet gerichtet. Aber darin irrten sie doch nicht, daß die neue Weltweisheit nicht in leere Skepsis ausarten sollte, denn dazu war sie zu ernst und gründlich, zu tief durchdrungen von der Wahrheit unsichtbarer Güter, zu kräftig in ihrem sittlichen Aufschwung [1]).

Auf den ersten Blick mag allerdings die Kantische Philosophie dem damaligen Zeitbewußtsein fremd, ja widersprechend erscheinen, genauer betrachtet hängt sie innig mit ihm zusammen. Zweierlei verbindet sie mit dem herrschenden Geist, erstens die Aufrechterhaltung nicht der dogmatischen, wohl aber der kritischen Vernunftrechte, und zweitens ein Moralismus, welcher religiöse Wahrheiten nur als sittliche sich aneignen will.

Glaube und Zweifel in den verschiedensten Graden bewegten die theologische Welt, Glaube und Zweifel brachten sie mit der neuen Lehre in Berührung. Ihr Einfluß erstreckte sich auf einen großen Theil der theologischen Literatur und auf alle Fächer, die praktischen nicht ausgenommen. Bisher war noch keine Philosophie im Stande gewesen, indem sie sich auf die Theologie übertrug, mit der wissenschaftlichen Gestaltung und Methode auch den Inhalt zu fixiren, denn dieser blieb jederzeit sehr verschiedenen Modificationen ausgesetzt. Von den mancherlei Gruppen der Cartesianer und Wolfianer ist früher die Rede gewesen; ebenso wird uns das Folgende auch sehr ungleich gesinnte theologische Kantianer vorführen. Nur sei schon hier bemerkt, daß dennoch innerhalb der Kantischen Theologen-

---

[1]) Vgl. Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, S. 367.

le sich weniger diametrale Gegensätze entwickelt haben, wie in speculativen des folgenden Jahrhunderts; — warum? — ich ibe, weil diese Philosophie weniger einseitig methodisch entwickelt , weil sie durch die Stärke der in ihr geforderten sittlichen Ge- nung allen ihren Anhängern einen verwandten Charakter auf- zte.

Von Kant's Werken interessirt uns hier das in die Theologie nittelbar eingreifende. Seine philosophische Religionslehre ist ergeßlich Jedem, der sie einmal gelesen; nach so vielen Auszügen Würdigungen werden sich deren Grundzüge ohne Schwierigkeit jegenwärtigen lassen. Aber war es denn wirklich eine Religions- osophie? freilich in einem ganz neuen Sinne. Wolf, der letzte ntende Vorgänger in dieser Reihe, hatte seine Theologia natu- s fast einer rationalen Dogmatik gleichgemacht, welche dieselben jepunkte mit der gewöhnlichen erreicht. Kant dagegen entwirft mehr eine rationale Ethik, er bewegt sich streng innerhalb des ietes sittlicher Erwägungen; aus ihnen gewinnt er erst die giöse Erkenntniß, so weit sie überhaupt erreichbar ist; diesen ndpunkt bezeichnet sein „innerhalb der Grenzen der bloßen Ver- ift." Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, n Kampf und Siege des Guten, vom Dienst und Afterdienst ter der Herrschaft des guten Princips, — so lauten die Abschnitte er Entwicklung, keiner derselben stellt einen religiösen oder gar matischen Begriff voran. Aber die Moral führt unausweichlich Religion, durch ein synthetisch-praktisches Denkverfahren erhebt sich zu der Idee eines moralischen Gesetzgebers, in dessen Willen jenige Endzweck der Weltschöpfung ist, was zugleich der Endzweck Menschen sein kann und soll, der also die sittliche Würdigkeit Menschen mit der von dessen Natur geforderten Glückseligkeit Uebereinstimmung zu bringen vermag [1]. Folglich muß es erlaubt

[1] Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1792. 94. rrede S. 9 ff.; es ergiebt sich hier, daß Kant, so stark er auch den Eudämonis- is bekämpft, dennoch mit dem Endzweck der Glückseligkeit nicht gebrochen hat. l. im Allgemeinen Baur, Lehre von der Versöhnung, S. 564. Rosenkranz, schichte der Kantischen Philosophie, Lpz. 1840. Dorner, Entwicklungsgeschichte,

sein, auf diesem Wege auch in den Gedankenkreis der christlichen Religion einzudringen und deren wichtigste Begriffe mit Freiheit und unbekümmert darum, ob sie gerade in dieser Form theologisch beglaubigt sind, zu reproduciren. Die Voranstellung des sittlichen Problems als des Ausgangspunkts der christlichen Religion sticht grell aber wohlthuend ab gegen eine Popularweisheit, welche eine Anzahl philosophischer Aphorismen über göttliche und menschliche Dinge aus ihr gemacht hatte. Die Sünde ist der Leute Verderben; mag sie in ihrer Dauer und Allgemeinheit juristisch als Erbschuld, medicinisch als Erbkrankheit, theologisch als Erbsünde vorgestellt werden: immer bezeichnet sie das Vorhandensein eines bösen Princips im Menschen neben dem guten, von diesem gründlich zu befreien, ist der Wille der Offenbarung. Bekanntlich hat Kant nicht die kirchliche Erbsündenlehre philosophisch nachconstruirt, er stellt ihr aber ein bedeutendes Analogon. Der Vernunfturſprung der Sünde bleibt unerforschlich, da er mit dem Problem der Freiheit zusammenfällt, hingegen der Zeit nach ist es berechtigt, sie von einem Sündenfall herzuleiten. Ihrem Wesen nach muß sie dem sittlichen Begriff jeder einzelnen Uebertretung entsprechen, also den Charakter der Freiheit und Verschuldung unverlierbar an sich tragen; aber als Erbsünde gedacht gleicht sie einer intelligibeln That, welche die Gesammtsumme der menschlichen Verschuldungen in Eins zusammenfaßt. So allein wird es möglich, mit dem Grundsatz der sittlichen Wahlfreiheit doch die Annahme eines in gewissem Sinne angeborenen Hanges zu verbinden. Vor Allem ist nöthig, jeder Täuschung und Ausrede zum Trotz die Sache mit rechtem Namen zu nennen und unumwunden zu constatiren, daß der Mensch wirklich an der unter jenem Namen zu begreifenden Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit, kurz an der Neigung, die unsittliche Triebfeder dem Moralgesetze überzuordnen, leide [1]). Kant lehrt also einen vertieften Pelagianismus, denn er hält fest an dem Princip der Freiheit, er vermeidet aber die dem Pelagianismus gewöhnlich anhaftende Beschränktheit,

---

II, S. 972 und den Artikel von Ulrici in Herzog's Encyklopädie. Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Phil. II, S. 317.

[1]) Religion innerhalb der Grenzen &c. S. 21 ff.

indem er zu der Anschauung einer sündhaften Macht und Gesammtthat fortschreitet. Er sucht in der Sünde immer wieder die Sünde und diese in ihrer ganzen Wirklichkeit und im Charakter eines als Factum anzuerkennenden moralischen Hanges; sein Verdienst zeigt sich, wenn man Steinbart's und Eberhard's leichtfertige Behandlung desselben Gegenstandes vergleicht, die alles Sündhafte nur auf sinnliche Reizungen zurückführt. Wie oberflächlich hatte man sich mit den evangelischen Forderungen der Besserung und Selbstverleugnung abgefunden! Kant fühlte wieder ihr sittliches Gewicht[1]). Diesem uns einwohnenden bösen Triebe tritt nun nach christlicher Lehre die Macht des Guten in persönlicher Gestalt entgegen. Nur ein sittliches Princip, nicht Intelligenz und Vernünftigkeit, kann jenem Widersacher gewachsen sein. Und diesen zu bekämpfen, liegt zwar der ganzen Menschheit ob, allein das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit können wir uns nur unter der Idee einer Persönlichkeit denken, welche das gute Princip nicht bloß als vorhanden, sondern im höchsten Grade wirksam und unter den größten Schwierigkeiten unverletzt bleibend hinstellt, unter der Idee eines Gottessohnes, der seiner sichtbaren Erscheinung vorangeht und in welchem Gott die Welt geliebt und die Menschen ermächtigt hat, seine Kinder zu werden. Die Realität eines solchen Urbildes liegt selbst ohne alle Erfahrung in der gesetzgebenden Vernunft. Ist aber eine solche ideale Persönlichkeit, wie sie das Evangelium in Christus dem Heiligen Gottes, glauben lehrt, historisch vorhanden: so erscheint durch sie der alte Gegensatz überwunden, sie ist der Gesinnung nach ein vollgültiger Repräsentant der Gerechtigkeit und zugleich das Mittel, auch uns, wenn wir ihr folgen, zu dieser Stufe annähernd zu erheben[2]). Aber wie erfolgt dieser Uebergang und wie kann der Kampf mit dem Bösen auch in uns siegreich endigen? Hier stellt sich der Philosoph ein anderes Stück des Dogma's, das er als Einkleidung sittlicher Wahrheiten deuten will, vor Augen. In den Sündern selber hat der Uebergang zur Gerechtigkeit große Schwierigkeit.

[1]) Doch ist ihm diese Annäherung an die Kirchenlehre sehr verübelt worden und Viele sahen darin Altersschwäche. Rosenkranz S. 257.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen rc. S. 73 ff.

Die That verhält sich jederzeit unzulänglich zum Gesetz, der Wille aber, mag er auch vorhanden sein, bleibt schwach und schwankend; nur wo er wahrhaft ausharrt und fortschreitet, würde er uns die Hoffnung des ewigen Lebens verbürgen können. Auch hat Jeder mit dem bösen Hange in sich selber angefangen, er kann diese Verschuldung nicht auslöschen, noch selbst nach geschehener Herzensänderung die alten Sünden in sich ungeschehen machen. Es muß daher ein Etwas dazwischentreten, was den früheren Zustand von dem späteren durch einen Act der Ausgleichung oder Sühne scheidet. Das göttliche Strafurtheil ruht immer noch auf dem Menschen, allein es würde der göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr angemessen sein, es vor oder nach der geschehenen Besserung, welche dem Guten in uns wenigstens das Uebergewicht verleiht, in Vollzug zu setzen; daher muß die Sühne in dem Zustand der Sinnesänderung selber enthalten gedacht werden. Zerlegen wir nämlich diesen Zustand: so ergiebt sich, daß der gebesserte Mensch, indem er sich vom alten losreißt, um des Guten willen ein schmerzvolles Opfer bringt und Leiden übernimmt, die eigentlich dem alten und sündhaften als Strafe gebührt hätten. So entsteht der Gedanke der Genugthuung mit dem Unterschiede, daß das Dogma den Gottessohn als denjenigen hinstellt, von welchem die Kraft zu einer neuen Gerechtigkeit ausgegangen ist. Christus ist die Personification des aus dem Tode des alten erstandenen neuen Lebens, er trägt für Alle, die praktisch an ihn glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden der höchsten Gerechtigkeit genug und bewirkt als Sachwalter, daß sie hoffen dürfen, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, was dann natürlich unter dem Bilde eines einmal für allemal erlittenen Todes vorgestellt wird. Die Rechtfertigung selber gründet sich auf jene Genugthuung und nimmt die Form eines gnädig verzeihenden Urtheilsspruchs an, da wir unserer empirischen Selbsterkenntniß nach und bei der immer nur annähernd in uns gesetzten Güte der Gesinnung auch keinen Rechtsanspruch mitbringen [1]).

---

[1]) Ebendas. S. 95—99.

Denken wir nun Viele und Alle auf diesem Wege von der Gewalt der Sünde befreit: so eröffnet sich eine großartige Aussicht. Der durch Erlösung und Rechtfertigung gewonnene Sieg des Guten verwandelt das ganze Leben der Menschen; sie treten aus dem Naturstande heraus und werden Mitglieder eines sittlichen Gemeinwesens, welches im geraden Gegensatz zu jener feindlichen vom Satan regierten dämonischen Rotte die Herrschaft der reinen Gesinnung zu verwirklichen bestimmt ist. Die Idee eines Gottesvolks[1]) läßt sich aber nur durchführen auf Grund einer heiligen Schriftkunde und in der Form einer sichtbaren Kirche, welcher die unsichtbare zum Vorbild dient; Gott selbst ist dann ihr Stifter, die Mitglieder aber, statt müßig zuzuschauen, sollen aus dem Wunsche handeln, daß das Gottesreich kommen möge, und ihr Streben muß dahin gehen, daß die wahren Kennzeichen der Kirche, ihre Allgemeinheit ohne Sectenspaltung, ihre Lauterkeit ohne Schwärmerei, ihre Freiheit ohne hierarchische oder demokratische Willkürherrschaft, endlich ihre Unveränderlichkeit ohne schädliche Stabilität der Einrichtungen immer vollständiger offenbar werden.

Bis soweit bringt die Kantische Religionsphilosophie auf den historischen Bestand des Christenthums und seiner Lehren ein, sie erkennt es als unentbehrlich an, daß die Religionsgemeinschaft von einem Offenbarungs- oder Kirchenglauben ausgehe und auf dem Ansehen einer heiligen Schrift ruhe. Allein sie fühlt sich doch nicht heimisch auf diesem Boden, ihr moralischer Idealismus zieht sie wieder zurück. Denn streng genommen erheischt die Religion doch nichts weiter als die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel, was sie übrigens mittheilt, gilt niemals für sich, sondern nur in Beziehung zu jenem höchsten Endzweck. Der Mensch freilich vermöge einer besonderen Schwäche seiner Natur hält sich nicht an diese Norm allein, sondern verbindet sie mit anderen statutarischen und gottesdienstlichen Vorschriften, welche dann biblisch bezeugt und traditionell gepflegt sein müssen; er ergiebt sich dem Kirchenglauben, während er eigentlich an dem reinen Re-

[1]) Ebendas. S. 143.

ligionsglauben genug haben sollte. Wenn dies nicht zu ändern steht, was bleibt dem Philosophen übrig, als von der niederen Stufe zur höheren emporzuleiten oder den moralischen Religionsglauben zum höchsten Regulativ und Ausleger des Kirchenglaubens zu erheben! An diesem Faden hängt der bekannte Vorschlag der moralischen Schrifterklärung [1]). „Der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes und erhebt die streitende Kirche zur triumphirenden." Kant räumt ein, daß das Stadium der Vollendung noch fern liegt, erklärt aber nach einem kurzen Einblick in den Gang der Kirchengeschichte die gegenwärtige Zeit für die beste, weil in ihr zwei Grundsätze zur Geltung kommen: auf der einen Seite empfiehlt sich billige Anerkennung des Historischen und bescheidenes Urtheil über die Offenbarung und den gewöhnlichen Kirchenunterricht auf Grundlage der h. Schrift, auf der andern kommt es doch zu einer rationalen Erhebung über Beides und die Ueberzeugung ist im Wachsen, daß die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in demjenigen, was wir thun müssen, um seines Wohlgefallens würdig zu werden, bestehe, weil dieses Letztere allein unbedingten Werth hat [2]).

Nun fehlt noch die letzte entscheidende Wendung des Gedankengangs, die Abgrenzung der wahren gegen die falsche Religion. Der Rationalismus, wie er hier definirt und vertreten wird, hält sich innerhalb der Grenzen der menschlichen Einsicht; statt daher als

---

[1]) Man vgl. das Genauere, worauf wir hier nicht eingehen, S. 157 ff.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 198—200. Im grellsten Gegensatz zu diesem Grundsatz befindet sich Hamann, wenn er sagt: „Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er auferlegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt" sei das Wesen des Christenthums enthalten. (Hamann's Leben und Schriften von Gildemeister VI, S. 57. 58). Beide Männer erklären sich so, als ob beide Richtungen einander ausschließen müßten, während doch die Religion eine Bewegung aus dem einen Gebiet in das andere erheischt.

uralismus die Möglichkeit der Offenbarung zu leugnen, wird er ils „göttliches Mittel zur Introduction der wahren Religion“, nur als solches, anerkennen; er wird es genehmigen, daß in christlichen Religion mit dem Natürlichen noch ein Positives, hes gelehrtes Studium fordert, verbunden wird, so lange näm- beide Theile auf denselben Zweck bezogen werden und der letztere als Darstellungsmittel des anderen erscheint, um dereinst in m aufzugehen. Aber eben an der Festhaltung dieses allein zu- gen Verhältnisses ist Alles gelegen. Denn sobald es das An- ı gewinnt, als ob ein historischer oder Kirchenglaube eine selb- bige Bedingung des göttlichen Wohlgefallens enthalte, also zu reinen Religionsglauben als wesentliches Stück noch hinzukom- müsse, befinden wir uns auf dem verkehrten statutarischen ndpunkt, und dann folgt Religionswahn und Afterdienst, wozu s gehört, was der Mensch zu dem sittlichen Religionszweck noch ıbringen zu müssen vermeint. Der Mensch macht sich dann ürlich seinen Gott und Gottesdienst; mag er sich Büßungen und achtsübungen vorschreiben, oder ein bestimmtes Glaubensformular clegen lassen: immer wird daraus eine zweite die alleinige Pflicht guten Lebenswandels überbietende Leistung; dem menschlich Er- enen wird eine objective Nothwendigkeit, dem göttlichen Gesetz falsche Folgerung angedichtet und ein Abweg ist eröffnet, welcher Superstition und Schwärmerei wie zu aller mechanischen Ver- erung des Gottesdienstes und zu den Entartungen des Kirchen- nents im Pfaffenthum unaufhaltsam hintreibt[1]). Das Alles ist die „unvermeidliche Folge von der beim ersten Anblick unbe- ich scheinenden Versetzung der Principien des allein seligmachen- Religionsglaubens“, und es giebt dagegen kein anderes Schutz- :l als den Leitfaden eines guten Gewissens oder einer sich selbst nden moralischen Urtheilskraft in Glaubenssachen[2]).

So endigt Kant scharf und bitter polemisch, nachdem er ver- lich begonnen hatte. Niemand wird seinem Werk einen refor- rischen Geist absprechen. Mit Würde tritt der Philosoph unter

[1]) Vgl. S. 255. Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.
[2]) S. 273. 287.

die kämpfenden Parteien, er bietet der Freigeisterei und dem Naturalismus eben so die Spitze wie der starren Rechtgläubigkeit und den Anmaßungen des Pietismus; den eigenen Standpunkt bezeichnet er als den eines Rationalismus, welcher den hohen Werth einer Offenbarung anerkennt[1]). Wie sich sittliche Hoheit von moralisirender Weichlichkeit unterscheide, wie tief das sittliche Princip in die Erkenntniß des christlichen Heilsweges einführe, das konnte von Kant gelernt werden, mehr sogar als es damals von der Mehrzahl gelernt worden ist. Sein Religionsbild ist viel ernster und ergreifender als die vulgäre aufklärende Lehrweise, denn diese führte die Moral beständig im Munde und beraubte doch die christliche Religion ihrer ideal sittlichen Tendenz. Man erinnert sich noch, wie wohlthuend es gewirkt hat, als in den neueren Verhandlungen über das Wesen der Reformation und des Protestantismus das sittliche Moment stärker als das Intellectuelle und Wissenschaftliche betont wurde. Eine ähnliche Bedeutung hatten Kant's Erklärungen in Bezug auf die Beurtheilung des Christenthums überhaupt. Die Aufklärer wenden alle Mühe darauf, alles Christliche zu rationalisiren, aber sie sollen eine höhere Ehre darin suchen, es zu versittlichen, wodurch zugleich der Vernunft der beste Dienst geleistet wird. Unter dieser Bedingung reicht Kant der Theologie friedlich die Hand, indem er mehrere Hauptlehren wenn nicht als Dogmen, doch als bedeutungsvolle Sinnbilder und Träger der Religionswahrheit adoptirt. Die praktische Vernunft wird nicht allein mit der Kirche ausgesöhnt, sie wird zugleich in ihren eigenen Interessen gefördert und kräftig auf ihr höchstes Ziel hingetrieben, wenn sie innerhalb ihrer Grenzen verharrend sich doch die christlichen Anschauungen von der Sünde, Versöhnung, Rechtfertigung und vom Reiche Gottes in der angegebenen Weise aneignet. Allein verhehlen wir uns nicht, daß der Werth dieses Bündnisses mit der Theologie und Kirche durch mehrere Umstände sehr geschwächt wird. Zunächst kommt dasselbe nur auf sittlich praktischem Wege zu Stande. Die Offenbarung bleibt dabei als eine unanfechtbare Möglichkeit stehen, aber nur als eine Mög-

[1]) Rosenkranz a. a. O. S. 251.

it, die ebenso wohl bestritten werden kann, sobald die Vernunft
von Kant behauptete Incompetenz in der Erkenntniß des
rsinnlichen zurücknimmt. Kant selbst ist bei dieser Kategorie
stehen geblieben, denn er setzt im Verlauf das an sich nur
liche doch im historischen Sinne als ein Wirkliches voraus,
diese Wirklichkeit genauer in's Auge zu fassen. Dieser Mangel
historischen Würdigung des Christenthums neben der offen ge-
nen Möglichkeit der Offenbarung giebt der ganzen Darstellung
s Schwankendes und Problematisches. Zweitens aber und
tsächlich wird der Religion selber ihre höchste Würde und
ständigkeit entzogen. Die Religion ist allerdings mit Noth-
igkeit da, aber nur weil das sittliche Bewußtsein mit dem kate-
chen Imperativ nicht allein bleiben soll, nur damit die Pflicht
als göttliches Gebot betrachtet werden könne, weil sie dann
eine für uns befriedigendere Weise erfüllt wird. Eine eigene
te im Menschengeiste besitzt die Religion nicht mehr, ja man
sogar, um einzusehen, daß ohne sie nicht auszukommen sei, die
ränkte Natureigenschaft des Menschen in Betracht ziehen, welche
rt, daß mit dem Selbstzweck des sittlichen Gesetzes noch etwas
res verbunden gedacht werde, was wir lieben können und wo-
h unser Bedürfniß der Glückseligkeit gestillt wird. Die Religion
es aber nicht ertragen, lediglich als Product oder als unent-
liche Hülfsvorstellung und in keiner Beziehung als Producent
Moral betrachtet zu werden, sie kann es ebenso wenig ertragen,
ı ihre Wahrheit aus demjenigen, was als Beschränktheit der
ischennatur erscheint, hergeleitet wird. Der religiöse Mensch als
er fühlt sich über die natürlichen Grenzen seines Lebens erhoben
in der Unbeschränktheit seines Geistes ergriffen. Nach Kant
ie Wahrheit Gottes schließlich nur das Gewissen, die Religion
eint nur als Unterwerfung unter das Sittengesetz, nicht mehr
Erhebung zur Gottesgemeinschaft. Dieser Hauptfehler zeigt sich
ı ferner auch in der Anwendung auf den nächstliegenden Gegen-
d. Wie Kant das Christenthum anschaut, ist es ihm natürlich
geoffenbart zugleich, es enthält beiderlei Bestandtheile, sittlich-
ünftige und positive, aber jene sind das Ewige, diese das Ver-

gängliche. Zwar ist das Letztere dadurch wieder höchst werthvoll geworden, daß es eine gemeinschaftliche Ueberzeugung hervorgebracht und auf diese Weise auch eine Kirche gegründet hat: allein mit dieser Einführung der wahren Religion soll es seine Bestimmung auch ganz erreicht haben, es soll völlig aufgehen in dasjenige, dem es immer nur als Leit- und Stärkungsmittel diente. Kant verwendet auf diese Beweisführung die ganze imponirende Stärke seiner Dialektik. Sein Resultat ist zugegeben, sobald der von ihm angenommene Religionsbegriff als genügend gilt. Denn gewiß, wenn sich die Religion nur formell von der Moral unterscheidet, wenn sie ihrem Wesen nach lediglich den guten Lebenswandel zu betreiben und nur mit der pflichtmäßigen Leistung des Menschen, nicht mit demjenigen, was Gott für ihn gethan oder in ihm bewirkt, zu beschäftigen hat: dann ergiebt sich ihre schließliche Emancipation von allem Anderen von selbst, und eine Zuthat der Offenbarung erscheint fast als ein Uebergriff in ein fremdes Gebiet. Steht es aber anders, ist es Gemeinschaft mit Gott, nicht Pflichterfüllung und moralischer Wandel allein, worauf die Religion hinausläuft: dann muß sie auch Zeugniß ablegen von den historischen Thatsachen, durch welche jene Gemeinschaft hervorgerufen worden ist, und die Betrachtung und geistige Aneignung dieser Wirkungen, statt Schwäche zu sein, gehört zu ihrem Leben; ohne Anschauung göttlicher Großthaten in der Natur und Geschichte würde ihr der begeisterte Aufschwung und die Bewegung fehlen. Mag daher auch die Beurtheilung der positiven Bestandtheile immer noch streitig bleiben: jedenfalls wird die von Kant geforderte Zurückziehung in das bestimmungslos Moralische zu einer unhaltbaren Abstraction. Dazu kommt endlich noch, daß nach unserer Meinung Kant bei seiner Vergleichung und Zweckbestimmung der Religionselemente der Tendenz des Protestantismus nicht genug Rechnung getragen hat. Zwischen dem wahren Gottesdienst und dem Afterdienst wird eine scharfe Scheidelinie gezogen. Alle willkürlichen selbstersonnenen Auflagen sei es der Observanz oder der Satzung, sofern sie durch sich selber den göttlichen Beifall verdienen sollen, verfallen dem Wahn und seinem Gefolge, und kaum ist die rechte Grenze überschritten: so befinden wir uns schon in der

Nachbarschaft des Pfaffen- und Schamanenthums. In diesem Abschnitt verläßt den Philosophen die Fassung, er will sich Luft machen, darum häuft er absichtlich die Schreckbilder der Afterreligion. Mit Recht warnt er vor den Gefahren des Abweges, aber er hätte nicht verkennen sollen, daß er diese Erkenntniß dem Wesen des protestantischen Christenthums verdankte, daß gerade der Protestantismus, so oft er auch auf den Standpunkt des Symbolum quicunque, welches die Glaubensformel als solche zur Bedingung der Seligkeit macht, herabgesunken ist, dennoch den Glaubensinhalt stets auf den letzten religiösen Endzweck hatte beziehen wollen. Denn dieser Gedanke war doch in keiner Periode unserer Literatur ganz verklungen, der Theorie nach hatte es die Theologie immer anerkannt, daß sie kein statutarisches, sondern ein praktisches Wissen mitzutheilen habe, deren höchstes Ziel zwar nicht der bloßen Tugend, aber der Gottesgemeinschaft zustrebt. Kant folgert also hier nicht aus der bloßen, sondern aus der protestantisch-christlichen Vernunft, und doch urtheilt er so, als ob der Protestantismus der von ihm bezeichneten Verkehrung der Principien ganz ebenso ausgesetzt wäre wie andere religiöse Erscheinungen.

Es ist demüthigend für den menschlichen Geist, daß er seine reinsten Intentionen übertreiben muß, um sie eindrücklich zu machen. Kant's sittlicher Ernst ist großartig, er wurde der Verkündiger eines moralischen Glaubens, von welchem aus auch der Werth des positiven gedeutet und geschätzt werden müsse; aber sein eigener Religionsbegriff, welcher den Anspruch alleiniger und unbedingter Haltbarkeit mit sich bringt, war doch wieder so starr und gesetzlich eingeengt, daß er ihm den Blick in das volle Leben der Religion verschloß. Der theologischen Schule aber, die sich an ihn anschloß, bot seine Religionsphilosophie doppelte Handhaben, und es kam darauf an, welcher Anknüpfungspunkte sie sich bedienen wollte.

III. Der conservative Kantianismus.

Tieftrunk.

Durch Kant's Religionslehre wurde seine Philosophie der Theologie als Fachwissenschaft zugänglich. Er hatte sich nominell auf die Seite des Rationalismus gestellt, aber auch sachlich fand sich dieser in mehreren wichtigen Behauptungen, wie in der Kritik der Wunder, in dem Zweifel an der Unmittelbarkeit der Offenbarung und in der Anschauung Christi als des Heiligen Gottes bei ihm wieder. Allein die Umrisse der Kantischen Religionsphilosophie waren doch zu groß angelegt, um auf eine einzige theologische Ansicht übertragen werden zu können. Die Grundsätze wirkten weiter als die Resultate, selbst diese ließen sich verschieden begrenzen, die Kantische Theologenschule zeigte also Mannigfaltigkeit und Bewegung. Allerdings sind die meisten gleichzeitigen Theologen wie Vater, Henke, Augusti, Dinter, Niemeyer, Flügge und die Tübinger von dieser Philosophie berührt worden, doch verweilen wir nur bei denen, die in den engeren Kreis ihres Einflusses gehören.

Wir beginnen mit dem ehrwürdigen Johann Heinrich Tieftrunk in Halle, welcher zunächst das Verdienst hat, daß es ihm gelang, Kant's schwierige philosophische Terminologie lateinisch wiederzugeben. Seine Schriften, unter denen wir nur die lateinische Dogmatik genauer charakterisiren [1]), liefern ein merkwürdiges historisches Datum, denn nur durch ihren Zeitpunkt und ihr Verhältniß zur Kantischen Religionsphilosophie und zur älteren Theologie werden sie verständlich. Als Theologe schließt sich Tieftrunk an Morus' und Döderlein's Lehrbücher an, er fürchtet von der

---

[1]) Dilucidationes ad theoreticam religionis christ. partem, ita ut libelli a. D. Morus editi — potissimum ratio sit habita, vol. 1. 2. Berol. 1793. Dazu das deutsche Werk: Censur des christl. prot. Lehrbegr. mit bes. Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, Berl. 1791—95. 2. Aufl. 1796. Kleinere Schriften: Versuch einer Kritik der Religion, 1790, — Religion der Mündigen, 1800.

Philosophie keine Gefahr; sie soll ihm nur die unhaltbaren Beweismittel hinwegschaffen, die wahren Religionsideen an die Stelle setzen, deren christliche Gestaltung er schon in Bereitschaft hält, und mit dieser Tendenz stimmt auch die abgemessene kühle und nur selten von religiösem Pathos berührte Haltung seiner Darstellung überein. Der Leser muß sich in Büchern dieser Klasse erst zurechtfinden, da es auf den ersten Anblick höchst auffallend erscheinen muß, wenn eine wissenschaftliche Deduction von praktischen Wahrheiten als den allein grundlegenden ausgeht. Doch unterscheidet man leicht drei Bestandtheile dieser Bearbeitung, den praktisch-philosophischen, den dogmatisch-theoretischen und den biblisch-historischen in der Mitte, welcher die Brücke zwischen der Philosophie und Dogmatik bildet. Der erste soll die Möglichkeit der geoffenbarten Religion darthun, der zweite deren Wirklichkeit nachweisen, der dritte aus beiden Elementen Lehrsätze gewinnen, welche der überlieferten Glaubenslehre conform sind. Hinweg also mit den Künsten einer verbrauchten frostigen Theorie! Das höchste Gut kann nicht erkannt, aber es muß geglaubt werden und mit ihm auch die Bedingungen, unter denen es allein denkbar ist. Die höchste Moralität verbunden mit der höchsten Glückseligkeit muß möglich sein, wenn das höchste Gut möglich sein soll; da sich aber in der menschlichen Natur nur die eine sittliche Hälfte dieses Postulats dargestellt findet, die andere durch die Schranken unseres irdischen Daseins ferngehalten wird: so muß jene Vereinigung in einem anderen und absoluten Wesen gesucht werden. In Gott ist die höchste Seligkeit mit dem absolut Guten in Eins gesetzt. Die tiefste subjective Forderung muß objective Wahrheit haben. Religion ist Objectivirung des in sich selbst befriedigten sittlichen Princips, Erhebung desselben zur allbeherrschenden Weltmacht und Unterwerfung unter deren Willen. Der innere Grund der Religion ist immer ein übersinnlicher oder übernatürlicher, doch kann sie auf doppelte Weise, entweder subjectiv in uns erzeugt, oder außer uns auf dem Wege der Offenbarung promulgirt werden, und das Zusammensein beider Formen in demselben Subject wäre die höchste Darstellung der Religiosität[1]). Da aber die natür-

[1]) Dilucidationes I, p. 27.

liche Religion zu den stärksten Verirrungen geführt hat: so ist ihr die geoffenbarte gegenübergetreten, welche, wenn sie möglich sein soll, nur aus einer übernatürlichen Wirkung innerhalb der Sinnenwelt hergeleitet werden kann. Sie ist logisch denkbar, moralisch wahrscheinlich unter der Voraussetzung eines menschlichen Zustandes, welcher gerade dieses Mittel zur Verwirklichung des höchsten Gutes nothwendig machte, physisch annehmbar, wenn dieser Fall als factisch eingetreten anerkannt wird. Das menschliche Geschlecht konnte einmal so versunken sein, daß sich seine Moralität nur durch eine zugleich sinnlich vermittelte und göttlich gestützte Kundmachung wiederherstellen ließ, und dann mußte, damit diese Auctorität nicht von einem menschlichen Wesen erdichtet werde, Gott selbst sie darbieten [1]). Als empirische Voraussetzung gilt dabei ein vorhandenes lebhaftes Bedürfniß und Verlangen, welches in der Verkündigung des höchsten sittlichen Gesetzgebers Befriedigung fand, denn in dem Empfang einer göttlichen Botschaft ist die sinnliche Einbildungskraft und Anschauung das überwiegend Thätige. Der innere Beweis für die Wahrheit und Wohlthat der Offenbarung liegt in der Heiligkeit ihres Charakters; denn indem sie die Grundsätze der sittlichen Vernunft vollständig in sich trägt, liegt ihr ob, sie als göttliche Vorschriften zu verkündigen und mit Anregungsmitteln zur Tugend und Frömmigkeit zu begleiten. Ihre objective Realität kann natürlich durch ostensive Gründe weder bewiesen noch erschüttert werden, es ist immer nur der praktische Glaube, der sich für sie entscheidet [2]). — Als Wirkungen einer übersinnlichen Causalität rechnet Tieftrunk vor Allem die Wunder zu den Beglaubigungsmitteln der Offenbarung. Der Begriff derselben ist rational so zu fassen, daß sie auf eine Ursache deuten, welche, sofern sie innerhalb der sinnlichen

---

[1]) Ibid. p. 43. Est enim revelationis a priori vindicata notio de effectu in mundo sensibili a Deo supernaturaliter edito Deum legislatorem moralem declarante.

[2]) I, p. 63. Hujus autem revelationis porro beneficium cernitur in eo, quod vel ea tradat, quae cum lege sanctitatis conjuncta et vera necessario postulantur, eaque non a ratione solum recte conclusa, sed a Deo etiam claris verbis promissa proponat, vel incitamenta quaedam pietatis virtutisque vel publice vel privatim usurpanda proferat solemniterque stabiliat.

Natur liegen sollte, noch nicht erkannt, sofern außerhalb, nicht erkennbar ist. Das Wunder muß logisch möglich sein, da es keinen Widerspruch in sich schließt, ein sinnliches Geschehen von intelligibler Ursache herzuleiten, aber auch physisch, denn die beiden Causalitäten, die empirische und intelligible oder moralische, sind zwar an sich entgegengesetzt, laufen aber doch in dem höchsten Urheber der Dinge zusammen, und dieser kann daher einem irdischen Ereignisse von Anfang an die erste freie Ursache eingeflochten, oder er kann auch die natürliche Reihe der Wirkungen durch eine übersinnliche unterbrochen haben. Mag daher das Wunder seiner Ursache nach stets unerkennbar bleiben: so kann doch dessen physische Unmöglichkeit theoretisch nicht erwiesen werden, während dessen wirkliches Vorhandensein immer nur auf Zeugnissen der Erfahrung und Geschichte beruhen wird. Die ethische Möglichkeit endlich ist so lange unbestritten, als sich in den Wundern keine Hindernisse des sittlichen Endzwecks aufzeigen lassen. Tieftrunk stellt also, wie wir sehen, das Uebernatürliche nach Kant's Vorgang dem Uebersinnlichen gleich und er sieht in dem Wunder etwas Unerkanntes oder Unerkennbares, dessen intelligible Ursache außerhalb des menschlichen Gesichtskreises liegt. Seine Argumentation ist in sich selber correct, aber sie wird auch durch die angegebene Begriffsbestimmung erleichtert; denn wenn die übersinnliche Causalität der natürlichen selber einwohnend oder eingeflochten gedacht wird: so erscheint sie nicht mehr als Aufhebung des Naturzusammenhangs, und der Begriff des absoluten Wunders wird aufgehoben.

Nach dieser moralphilosophischen Grundlegung betritt der Dogmatiker den Boden der Geschichte, um Data zu sammeln für dasjenige, was er bisher nur seiner Möglichkeit nach begründet hatte. Dem philosophischen Interesse ist genug gethan, jetzt behauptet das positive sein Recht. Auf eine ziemlich bestimmt formulirte Inspiration folgt ein biblischer Abschnitt von Christi Erscheinung, Wort und Werk und vom apostolischen Lehrbegriff. Also neben die Möglichkeit und moralische Wahrheit stellt sich die Wirklichkeit des christlichen Glaubens in biblischem Gewande. Das Biblische wird nicht kritisch untersucht noch wissenschaftlich gestützt, sondern einfach dem factisch

vorhandenen Glauben anheimgegeben. In dieser Nebeneinanderstellung zweier Factoren, deren zweiter die Umrisse des ersten in ein anschauliches farbiges Bild verwandelt, finden wir den Standpunkt des Werks ausgedrückt.

Auch aus dem zweiten speciell dogmatischen Theil wolle sich der Leser einige Mittheilungen gefallen lassen. Der Schriftsteller kann nunmehr dreister auftreten, da er das Material und die Methode in Händen hat, er weiß, daß der Dogmatiker zuerst über das praktische Moral- oder Religionsprincip im Klaren sein muß, ehe er zu theoretischen Bestimmungen übergehen darf, die es verdeutlichen; diese aber haben nicht den Werth einer objectiven Wissenschaft, sondern nur einer berechtigten subjectiven Glaubensüberzeugung [1]). Die christliche Lehre hat ein doppeltes Fundament, ein persönliches in Christus und ein doctrinales, das letztere ist zwar aus dem alten Testament geschöpft, aber von Christus gereinigt und dergestalt an die Spitze gestellt, daß Alles an ihm hängt. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe enthält die Analogie des Glaubens und der Lehre, von diesem Satze, welcher der praktischen Vernunft unmittelbar einleuchtet, nicht von andern, die nur der populare Unterricht voranstellen darf, hat der wissenschaftliche Vortrag auszugehen [2]).

Der Einfluß der Kantischen Erkenntnißtheorie zeigt sich in den Hauptstücken des dogmatischen Systems. Gott ist unerkennbar. Die transcendentale Idee eines ursprünglichen, höchsten und unbedingten Wesens bleibt indemonstrabel, doch entsteht sie im subjectiven Geiste mit Nothwendigkeit. Da der ontologische Beweis fehlerhaft ist und alle anderen theoretischen Argumente in ihm ihre Wurzel haben: so hat sich auch der Dogmatiker jeder speculativen Demonstration zu entschlagen in dem ruhigen Bewußtsein, daß er nichts

---

[1]) Dilucidatt. I, p. 353. Religio revelata a naturali haud differt quoad materiam, idem enim quod in naturali, in revelata etiam docetur, eadem utrique communis est lex sanctitatis, eadem quae inde sequuntur theoremata necessaria, quamquam non negandum est, in religione revelata plura adhuc proferri quam quae per naturalem enuncientur. Utrique autem religioni — hoc proprium est, ut Deum adoret legum suarum latorem et promulgatorem.

[2]) Dilucidatt. II, p. 37.

dabei verliert, sondern durch die vernünftige Anerkennung eines höchsten Welt- und Lebenzwecks reichlich entschädigt und über jede innere Ungewißheit erhoben wird. Wie geflissentlich und mühsam hatten einst die Wolfianer den Kanon der Zweckmäßigkeit für die Gotteserkenntniß ausgebeutet; hier haben wir dieselbe Teleologie, aber in höherer Anwendung. Die natürlichen Zwecke finden in den moralischen ihre wahre Deutung, die Physikotheologie bildet die Vorstufe zur Ethikotheologie. Die erstere Betrachtung führt nur zu der Annahme eines höchsten Weltkünstlers und verharrt innerhalb der sinnlichen und empirischen Schranken; erst wenn das Reich der sittlichen Zwecke erschlossen ist, erheben wir uns über jene Stufe, und der Geist wird inne, woher er stammt und wohin er strebt [1]). Der moralische Endzweck ist entweder ein täuschender und mit dem natürlichen Glückseligkeitstriebe unvereinbar, oder er wird durch einen absoluten Grund und Gegenstand bestätigt. Auf diesem Umwege treibt die Vernunft zu einer transcendentalen Wahrheit, die sie durch reine Schlüsse nicht erreichen kann, und der sittliche Glaube tritt in seine höchsten Rechte, indem er über den Mangel der Erkenntniß siegt. Daß und in welcher Weise diese Sätze mit der Kantischen Kritik der Gottesbeweise zusammenhängen, ist bekannt [2]). Der so gewonnene Gottesbegriff ist transcendent und dennoch dem Denken zugänglich, er behauptet analogisch der wahre zu sein und läßt sich durch biblische Zeugnisse leicht belegen und bereichern. Sehr bemerkenswerth aber ist, daß hierauf die Eigenschaftslehre mit den ethischen Attributen der Heiligkeit, Glückseligkeit, Gerechtigkeit eröffnet wird. Aus der Weisheit und Güte fließen die göttlichen Decrete, die man mit einem mißlichen und rohen Ausdruck (vox non minus lubrica quam barbara [3]) Prädestination genannt hat, denn Prädestination im Sinne der Willkür und des Gegensatzes ist allen Kantianern ein unerträglicher Gedanke. Und erst in Folge dieser ethischen Bestimmungen ergeben sich auch die ontologischen wie Einheit, Ewigkeit, Allmacht, Geistigkeit und Majestät. Zuerst also der Gott der Freiheit, dann

[1]) Ibid. p. 80.
[2]) Baur, Dreieinigkeit III, S. 751.
[3]) Dilucidatt. II, p. 149.

der Gott des Wesens und der Natur. Setze die Gottheit, wie Du sie findest im Gewissen, als heiligen Willen, als selige Harmonie mit dem Moralgesetz, und das ganze erhabene Bild des Absoluten wird sich vor Dir entfalten. In der Ausführung dieser Gedanken wird man zuweilen an den gesetzlichen und beinahe alttestamentlichen Standpunkt dieser Schule erinnert, aber in der Erhebung des sittlichen Erkenntnißmittels über jedes andere liegt ein Hochgefühl, wohl werth, die Brust manches edeln Menschen zu schwellen. Es fragt sich noch, ob Tieftrunk neben dieser universellen Auffassung der Gottesidee auch die speciell dogmatische Frage beantworten will. Auch die Trinitätslehre hatte Kant nur interpretiren, nicht aufgeben wollen. Nach dem Bedürfniß der praktischen Vernunft setzt der wahre Religionsglaube die Gottheit in ein dreifaches Verhältniß zur Welt und zum Gottesreich; er denkt sie erstens als Schöpfer und Gesetzgeber, zweitens als sittlichen Regierer und Wohlthäter und drittens als Richter. Aus dem ersten Gesichtspunkt ergiebt sich die Berufung zur sittlichen Gemeinschaft, aus dem zweiten die segensvolle Mittheilung, welche die Menschheit durch die Sendung ihres Urbildes wiederherstellt und rechtfertigt, aus dem dritten wird die Macht der inneren Entscheidung, Erwählung und Heiligung hergeleitet; alle diese Wirksamkeiten finden ihren letzten Gesammtausdruck in der göttlichen Liebe. Wenn wir von der einseitig moralischen Färbung dieser Erklärungen absehen: so konnte der praktische Sinn der Lehre nicht passender ausgedrückt werden, und die schwachen speculativen Versuche der zunächst vorangegangenen Epoche waren damit reichlich aufgewogen [1]). Von dieser Anlage unterscheidet sich Tieftrunk nur durch einen engeren Anschluß an die positiven Bestimmungen. Die Trinität läßt sich weder beweisen, noch wissenschaftlich bestreiten, als Mysterium bleibt sie auf sich beruhen, wohl aber giebt sie zu einer moralischen Auslegung Gelegenheit. Die Schrift stellt den Logos als Miturſache und Organ aller Wirksamkeit des Vaters hin; was kann das Anderes bedeuten, als daß alles göttliche Thun gleichsam die ideale Fackel des Logos voranträgt und das praktische Verhältniß Gottes zur Menschheit durch das Urbild der Vernunft,

[1]) Kant, Religion innerhalb der Grenzen rc. S. 199.

Heiligkeit und Weisheit vermittelt wird? Und wenn derselbe Logos in Christo menschlich erschienen sein soll: so wird damit ausgesagt, daß sein ganzes Trachten jenem Princip entsprechend auf die Verwirklichung des höchsten Gutes hingerichtet war[1]). Der h. Geist aber soll nach biblischer Beschreibung dieselbe Aufgabe in veränderter Form fortsetzen, und wenn er in der Heiligung und Emporbildung der menschlichen Gemüther zum reinsten Gottesdienst sein eigenthümliches Gebiet hat: so kommt ihm eben darum dieselbe sittliche Würde und verehrungswerthe Hoheit mit dem Vater und dem Sohne zu. Aus diesen Erklärungen wird natürlich kein kirchliches Dogma, dessen Schwierigkeiten ganz unerledigt bleiben, sondern es wird nur die Bedeutung ausgedrückt, welche es dem Standpunkt des Dogmatikers immer noch zugänglich macht.

Die Weltschöpfung ist aus der höchsten Vernunft und Freiheit Gottes zu erklären, nicht nach endlicher Causalität zu denken. Da der Begriff der Schöpfung ein intelligibler ist und lediglich auf das Wesen der Dinge Bezug hat, während Raum und Zeit als sinnliche Anschauungsformen dem Geschaffenen selber anhaften: so fällt die Frage, ob Gott zeitlich oder von Ewigkeit geschaffen habe, als unphilosophisch in sich selbst zusammen. Auch sonst wiederholt sich bei Tieftrunk dasselbe Verfahren, nach welchem er die angefochtenen Lehren durch den Nachweis ihrer praktischen Fruchtbarkeit für die Tendenzen des Gottesreichs sicherzustellen sucht. Engel und Dämonen empfangen mit Beseitigung der Accommodationshypothese ihre bedeutungsvolle Stellung im Universum[2]). Bei der Erzählung des Sündenfalls bleibt der Hergang wieder auf sich beruhen, doch muß gesagt werden, daß die Voreltern durch eigene Schuld von dem Gehorsam gegen Gott abtrünnig geworden sind, und ihr Fall ist zugleich der unsrige und der der Menschen überhaupt, weil sie ihnen ähnlich sündigen (Röm. 5, 12—19)[3]). Die Sünde bleibt

[1]) Ibid. II, p. 189 sqq.

[2]) II, p. 228.

[3]) Ibid. II, 308. Moriendi igitur necessitas nostrae nos infirmitatis, culpae admissae, legis divinae et officiorum imperatorum commonefaciat, p. 312. Mortem in poenis sic numerandam esse, ut ad communem generis humani sortem, quae naturae infirmitatem et vitiositatem sequatur, pertineat.

jederzeit Sache der Freiheit, nicht der Sinnlichkeit für sich, ihre Verbreitung und Fortpflanzung ist ein Factum, welches für uns die Gestalt eines strafwürdigen Verderbens annimmt. Der Tod mag andere gesetzmäßige Gründe haben, wir aber sollen ihn moralisch betrachten lernen, so daß er uns an die eigene Hinfälligkeit, Schwäche und Schuld mahnt; denn die sündhafte Gesinnung hat auch eine Verschlechterung des natürlichen Zustandes zur Folge gehabt, die wir als im Tode sich strafend ansehen dürfen. Somit ist die Menschheit tief verschuldet, aber dem letzten Endzweck der Heiligung und Beseligung Aller, dessen Erreichung die praktische Vernunft fordert, darf diese unsere Sündhaftigkeit nicht als unübersteigliches Hinderniß entgegenstehen, und was wir selbst nicht leisten können, dafür muß es noch eine andere wirkende Ursache geben. Daher erhebt sich der Glaube zu der Annahme, daß Gott, was den Menschen an sittlicher Qualification abgeht, gleichsam aus eigenen Mitteln der Weisheit und Heiligkeit erstatten, also in sich selbst eine Genugthuung vollziehen werde, indem er Verzeihung übt und zugleich die Bedingung hinstellt, daß wir wenigstens nach Kräften dem Gesetz der Heiligkeit gehorchen sollen. Der praktische Sinn des Dogma's ist auch in diesem Fall gerettet. Gegen die ganze Summe der menschlichen Verschuldung und Unseligkeit erscheint nun die Gnade als die alleinige Retterin, sie vermag es allein, die Sünder darum zu rechtfertigen, weil sie auf das Verdienst des einzig gerechten Christus ihr gläubiges Vertrauen setzen. Die Rechtfertigung mag immerhin schon in sich selbst eine heiligende Kraft haben, doch dient sie vornehmlich dazu, das göttliche Wohlgefallen auf uns herabzulenken. Diese Heilslehre fällt um so kürzer aus, da sich der Verfasser alle historischen Bestandtheile wie die genauere Christologie vorweggenommen hatte und daher hier nur den Gang der subjectiven Erneuerung zu zeichnen und die Aussicht in eine zukünftige Seligkeit, die mit der Erlangung des höchsten Gutes zusammenfällt, zu eröffnen brauchte[1]).

In ähnlicher Weise hat Tieftrunk auch in der 1791 zu Berlin

[1]) Die Schlußworte des ganzen Werks lauten: Satis denique nobis intelligentibus, omnia doctrinae sanctioris capita facere ad pietatem, honestatem, tranquillitatem et spes laetissimas.

herausgegebenen „Censur des protestantischen Lehrbegriffs" [1]) die Haltbarkeit des Dogma's nach dem Maaßstabe des sittlichen Vernunftsprincips beurtheilt und bemessen. Der in diesen Lehren enthaltene Glaube, wie ihn die Schrift bestätigt, ist auch innerlich berechtigt, denn er umfaßt solche Wahrheiten, in welchen die sittliche Vernunft als das wahre Grundgesetz der Religion sich selber erhalten und ausgedrückt findet.

Tieftrunk's Buch ist unstreitig methodisch und philosophisch interessanter als theologisch, in welcher Beziehung es wenig Neues darbietet. Es gleicht einer schonenden und wohlüberlegten Ausführung des von Kant angebotenen Vertrages. Unter der Bedingung, daß das moralische Religionsprincip nicht nur im Allgemeinen angenommen, sondern auch bei der Beurtheilung des dogmatischen Stoffes überall zu Rathe gezogen wird, mögen die wichtigeren Lehren fortbestehen, so lange sie geglaubt werden, — denn sobald diese Voraussetzung zu gelten aufhört, würde die objective Beweisführung diesem Mangel nicht mehr abzuhelfen im Stande sein und die philosophisch-theologische Einigung würde sich dann auf solche Wahrheiten beschränken, die der Vernunft unmittelbar einleuchten. Tieftrunk geht dabei durchaus aufrichtig zu Werke, sein Glaube ruht auf der historischen Basis, er will das Dogma nicht verflüchtigen, indem er es moralisch interpretirt und auf den letzten Endzweck des höchsten Guts bezieht. Seine eigene Entwicklung, welche dem subjectiven und praktischen Interesse treubleiben will, führt jedoch zuweilen zu theoretischen Constructionen und bei öfterer Wiederholung ganz desselben Verfahrens hätten sich sogar Ansätze einer neuen Scholastik ergeben können. Allein dazu waren die Verhältnisse nicht angethan, der kritische Geist überwog und verhinderte die Mehrzahl, bei einem Ruhepunkt, wie wir ihn eben kennen gelernt, lange zu verweilen.

Noch eigenthümlicher aber auch isolirter ist die Stellung eines jüngeren Zeitgenossen, des Wittenberger Karl Ludwig Nitzsch,

[1]) Kurz vor dem Erscheinen der Kantischen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Dieses Werk erregte das meiste Aufsehen und erlebte eine zweite Auflage.

welcher erst 1831 als Generalsuperintendent und Seminardirector zu Wittenberg gestorben ist. Zwar sind von diesem Manne keine bedeutenden Leistungen ausgegangen, er selbst aber wurde dadurch bemerkenswerth, daß er noch bestimmter als Tieftrunk die kritische Philosophie an der Stelle festhielt, wo sie sich mit der positiven Theologie befreunden ließ. Er erklärte selbst, daß er seine Zuhörer weder der Paläologie noch der Neologie überliefern wolle und eben darum seinen Ausgangspunkt von Kant und Reinhold genommen habe. Er adoptirte oder benutzte alle Ideen der Kantischen Religionslehre und verband sie mit biblischen Zeugnissen und Thatsachen, das Resultat war eine ethisch-positive Offenbarungstheorie[1]). Die Schrift kommt nach seiner Meinung dieser Tendenz durchaus entgegen; die Grundsätze von der absoluten Gültigkeit des sittlichen Gebots gegenüber dem radicalen Bösen, an welchem der Mensch leidet, von dem Zweck des sittlichen Gemeinwesens zur Stärkung und Pflege des guten Princips und von den Vortheilen eines auf biblische Urkunden gebauten theologischen Studiums brauchen nicht erst in die h. Schrift durch moralische Interpretation hineingetragen zu werden, sondern sind wahrhaft in ihr enthalten. Aber das Provisorium, welches Kant der positiv dogmatischen oder statutarischen Religion zugewiesen hatte, wußte Nitzsch doch wieder in ein Definitivum zu verwandeln. Denn er behauptete zugleich die „Form der Uebernatürlichkeit", welche der christlichen Offenbarung eigen ist. Der christliche Inhalt ist der an sich religiöse oder sittlich vernünftige, Lehren wie die von der Versöhnung sind nur gültig, weil und so weit sie ihn darstellen. Zu diesem Inhalt treten die biblischen Thatsachen und Wunder als unentbehrliche Form hinzu; es sind die Vehikel einer göttlichen Macht und Gnade, und nur durch die Sendung des Weltheilandes hat die sittliche Fähigkeit der Menschen aus den Banden des bösen Princips befreit und zum geistlichen und göttlichen Leben befähigt werden können. Also ein rational-moralischer Inhalt, verbunden mit supranaturaler Form, jener als

[1]) Vgl. hauptsächlich Nitzsch, Proll. acad. de revelatione religionis externa eademque publica, 1808. Die obigen Bemerkungen sind aus dem Artikel von K. J. Nitzsch in der Herzog'schen Encyklopädie geschöpft.

Zweck, die thatsächlichen Erweisungen als Mittel, und es kommt nur darauf an, dem historischen Glauben einen sittlichen Charakter zu bewahren und die Auctorität von abergläubiger Härte frei zu halten. Man kann sich in diese Auffassung wohl hineindenken; Nitzsch sucht die Lösung der Frage darin, daß die h. Schrift als göttliche Manifestation eines an sich wahren, aber nicht ohne höheren Beistand zu verwirklichenden sittlichen Princips anerkannt wird. Auch folgte er ja einem richtigen Gedanken, wenn er den Zweck dessen, was er die Form nennt, nicht in diesem selber, sondern in seinen Wirkungen findet. Dennoch stehen bei ihm Form und Inhalt unvermittelt neben einander, das kritische Mittelglied fehlt, und während Nitzsch aus den Grenzen des gewöhnlichen Rationalismus heraustrat, wollten ihn auch die Supranaturalisten nicht zu den Ihrigen zählen. Doch will ich diesmal statt meines eigenen Urtheils lieber das von K. J. Nitzsch folgen lassen, welcher von der Theorie seines Vaters bemerkt, daß in ihr das Thatsächliche der Offenbarung schlechthin vom Inhalt ausgeschlossen und den Ideen eine Selbständigkeit zugeeignet werde, „die sie ja doch nur in der concreten Verwirklichung und an sich selbst als Heilkräfte nicht anzusprechen haben, und daß nun dennoch hin und wieder die Schriftauslegung bei jener scharfen Trennung von Form und Inhalt hat leiden müssen, auch weder die speculative noch die mystische Theologie zu ihrem Rechte kommen konnte."

IV. Kritische Kantianer.

J. W. Schmid und Ammon.

Mit einigen andern Männern dieser Schule wie Johann Wilhelm Schmid[1]) in Jena und Christoph Friedrich v. Ammon treten wir wieder in die kritische Bewegung zurück. Sie waren rationalistischer als Tieftrunk gestimmt, aber auch theologischer gebildet und mehr der untersuchenden Thätigkeit zugewendet, denn

[1]) Wohl zu unterscheiden von seinem Schwiegersohn C. Chr. Erhard Schmid, der gleichfalls zu Jena als eifriger Kantianer lehrte, aber von Fichte gänzlich aus dem Felde geschlagen wurde. Frank, a. a. O. 97.

schon früher hat sich ergeben, wie leicht die Verbindung mit der Philosophie, während sie die ideale Seite der Theologie wohlthätig stärkte und gestaltete, die empirische und mit ihr das Feld der eigentlichen Forschung in die Ferne rückte. Ammon[1]) möge zunächst ohne ausführliche Charakteristik auf den Schauplatz geführt werden, er wird uns noch mehrmals begegnen. So viel ist an diesem vielgescholtenen und vielbewunderten Manne unbestritten, daß er als Gelehrter mit ausgebreiteter Erudition und kritischem Scharfsinn eine ungewöhnliche Leichtigkeit in der Behandlung der verschiedensten Stoffe verband, daß er die wichtigeren Disciplinen wie namentlich biblische Theologie, Glaubens- und Sittenlehre mit selbständigem Verdienst bearbeitet, daß er sich aber in seiner späteren theologisch-kirchlichen Stellung eine beträchtliche Blöße gegeben hat. Hätte er nur sein wollen, wozu er begabt war, Professor, Gelehrter und Schriftsteller, nicht aber vielwirkender Oberhofprediger und Consistorialrath, vielleicht würde sein Name rein geblieben sein. Für einen großen Denker halten wir ihn nicht, aber Lebhaftigkeit der Auffassung, kritisches Geschick und geistreiche Gewandtheit zeichnen seine bedeutenderen Schriften überall aus, die späteren, wie Tholuck richtig bemerkt, in abnehmendem Maaße. Für den Gang der Entwicklung ist bemerkenswerth, daß Ammon, obgleich anfangs Kantianer, doch von speciellen biblischen und historischen Studien ausgegangen war. Er knüpfte wieder an die ältere theologische Literatur, welche der bisherige Rationalismus fast weggeworfen hatte, er suchte zugleich die biblischen Begriffe in ihrer eigenen Folge und frei von fremden Zuthaten zu entwickeln; nach beiden Seiten sollte die Verbindung der Theologie mit ihren positiven Bestandtheilen hergestellt

[1]) Geb. 1766 zu Baireuth, seit 1789 Professor in der philosophischen und 1792 Ordinarius der theologischen Facultät und zweiter Universitätsprediger zu Erlangen. Zwei Jahre später ging er als Professor und Universitätsprediger nach Göttingen, wurde 1803 Consistorialrath, begab sich aber 1804 nach Erlangen zurück, von wo er 1813 zum Nachfolger Reinhard's als Oberhofprediger und Oberconsistorialrath nach Dresden berufen wurde. Er blieb daselbst bis zu seinem Tode, welcher 1849 bald nach Niederlegung seiner Aemter erfolgte. Ein Verzeichniß seiner Schriften bietet die übrigens zu lobpreisende Schrift: Chr. Fr. v. A. nach Leben, Ansichten und Wirken, 1850.

werden. Aber das kritische Urtheil steht diesen Zeugnissen frei gegenüber, und wenn die biblischen Schriftsteller aus eigenem moralischen Bewußtsein und aus freiem, alle Fesseln der Willkür abwerfendem Geiste ihre Offenbarungen kundthaten: so können wir in einer reinen Theologie ihre Verdienste nicht besser ehren, als wenn wir von derselben Geistesfreiheit Gebrauch machen. Seine erste dogmatische Schrift nannte Ammon „wissenschaftlich-praktische Theologie“ [1]), und wir wissen jetzt, wie diese Zusammenstellung scheinbar entgegengesetzter Prädicate gemeint ist. Er unterscheidet daselbst vier theologische Hauptrichtungen, den metaphysisch-dogmatischen Supranaturalismus, den theologischen Naturalismus, den mystischen Rationalismus und den historischen oder Offenbarungsrationalismus oder moralischen Supranaturalismus, und wie er diese Standpunkte beschreibt, ist der letzte von ihm selber eingenommene auch der beste. Zwar wiederholt er den Kantischen Satz, daß die Moral die alleinige Quelle der Religion sei, aber er will doch nur einer bescheidenen Philosophie das Wort reden und den geistigen Offenbarungscharakter des Christenthums gegen die Absprechereien der Aufklärung in Schutz nehmen. Es ist leichtsinnig gedacht und gesprochen, daß bei der Einrichtung der menschlichen Vernunft eine göttliche Verkündigung entbehrlich oder gar schädlich sei, weil sie das Denken suspendire und den Geist herabdrücke. Man hat in den bisherigen Theorieen seit Calov Natürliches und Geoffenbartes entweder allzusehr getrennt oder vollständig zusammengeworfen, oder dem Letzteren unerfüllbare speculative Bedingungen gestellt, wie Fichte gethan, oder auch in schwärmerischer Ueberspannung die Merkmale fixirt, an denen sich alles Göttliche erkennen lasse. „Offenbarung Gottes ist eine Wirksamkeit des höchsten Wesens, welche den Endzweck hat, die Menschen mit dessen Dasein und Willen und mit ihrer eigenen daraus fließenden Bestimmung bekannt zu machen.“ Ihre Sache ist es, den im menschlichen Gemüth schlummernden Funken zur Flamme zu

[1]) Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie nach den Grundsätzen des Christenthums und der Vernunft. Gött. 1797. Excerpte aus dieser mir nicht zugänglichen Schrift giebt Manitius, a. a. O. S. 131 ff. Vgl. auch Ammon's Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissensch.-pr. Theol. I, 1. Gött. 1798.

erheben, die Zuversicht des Gewissens zu bestätigen, aus welcher die größten Geister der Christenheit ihre Kraft geschöpft haben. Es kann in der Seele eine Ueberzeugung entstehen, nach welcher unsere religiösen Einsichten nicht aus uns selber stammen, sondern ein Werk der Gottheit sind. Nicht Alles wird durch die Sinnenwelt vermittelt, es giebt eine Unmittelbarkeit der Einwirkung, ja man darf auch ohne Bestreitung der Kantischen Theorie von Raum und Zeit in uns selbst nach unserer absoluten Natur ein übersinnliches Correlatum der Zeit statuiren, „welches der Form derselben und allen daraus abgeleiteten Verhältnißvorstellungen, also auch der Kategorie der Zeit entspricht" [1]). Die Bestätigung des sittlichen Bewußtseins durch historische Zeugnisse, die Verbindung von Thaten und sittlich-religiösen Ideen ist das Merkmal einer positiven Religion, wie sie uns die h. Schrift vor Augen stellt, und Christi Ueberzeugung von seiner unmittelbaren Verbindung mit Gott giebt dieser Synthese des Ideellen mit dem Historischen eine objective Wahrheit und Stärke, der wir uns durch bloße Fortschritte des Denkens nicht so leicht entziehen werden.

Ammon stellt sich also apologetisch der Aufklärung gegenüber, er will nicht bloße Lehren sammeln, sondern sieht in dem historischen Zeugniß einen Beweis ihrer religiösen Kraft und Wahrheit. Recht und Fortschritt in diesen Behauptungen sind unverkennbar. Aber wie wird in seiner wissenschaftlich-praktischen Theologie über das Einzelne geurtheilt? Vergleichen wir kürzlich Schmid [2]) und Ammon: so werden wir von jenem die oberflächlichen und abstracten, von diesem die gehaltvolleren Antworten vernehmen. Die Offenbarung dient nach Schmid nur zur Nachhülfe, nach Ammon zur Objectivirung der sittlichen Vernunft, da sie auf einem übersinnlichen und selbst überzeitlichen Verhältniß Gottes zum menschlichen Geist beruht

[1]) Ammon's Abhandlung zur Erläuterung rc. S. 105. 64 ff. Den reinsten Ausdruck des mystischen Standpunkts findet A. bei Robert Barklay, dessen Religionslehre nicht ohne Grund mit der Kantischen verglichen worden sei. Wilmans, De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam, Hal. 1797.

[2]) J. W. Schmid, Ueber christl. Rel., deren Beschaffenheit und zweckmäßige Behandlung rc. Jena 1797. Auszüge aus dieser Schrift bei Manitius, S. 131 ff.

d in den Denkmalen der biblischen Geschichte und Rede nieder-
egt ist. Der Inhalt kann sich aber nur der Quelle, nicht der
t nach von dem vernünftigen unterscheiden, und der positive
ahrheitsbeweis muß in dem rationalen seine Wurzel haben.
under und Weissagungen, deren übersinnliche Causalität ohnehin
ht erkannt werden kann, haben einen introductorischen Zweck,
idenz aber nur für Solche, die durch sinnliche Gründe überzeugt
rden müssen, und unabhängig von der Religion verliert nach
su eigener Erklärung das Wunderbare allen Werth. Der Grund-
des Christenthums als einer positiven Religion ist: wer an
sum Christum glaubt, der hat das ewige Leben; theologisch und
ssenschaftlich lautet er: es ist eine moralische Natur des Menschen,
glich auch ein höchster Weltregierer. Hiernach entscheidet sich denn,
r im positiven oder im moralischen Sinne ein Christ sei,
d es kommt nur darauf an, ob Christus selbst nach Schmid nur
s der Stifter der christlichen Religion, oder tiefer mit Ammon
s der Einzige hingestellt wird, welcher die volle Wirksamkeit
ottes in sich empfangen und die Heiligkeit des Ewigen seinen
rüdern in einem sonst nie gesehenen Lichte gezeigt hat. Von die-
m Gesichtspunkt aus betrachtet erhält das überlieferte Lehrmaterial
ne völlig verschiedene, ja entgegengesetzte Gestalt. Was bisher
rn und Höhepunkt gewesen, wird zum Anhang, zur Hülle und
hale. Fundamental kann nach Schmid nur sein, was die sitt-
he Vernunft mit der christlichen Religion gemein hat, der
laube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit, das eigent-
he Thema der Predigt Christi. Alles Andere ist nicht fundamental,
dient der Begründung, Einkleidung, Erläuterung, oder es läßt
h als Erweiterungslehre sei es nun ersten Ranges betrachten, wie
e Erklärung der göttlichen Eigenschaften, oder zweiten Ranges, wie
e eigentlichen Dogmen von der Trinität, Genugthuung, Rechtfer-
gung, — lauter Dinge, die der Dogmatiker wenn nicht zu verwerfen,
ch nur für den angegebenen Zweck zu verwerthen hat [1]). Je weiter
h also ein Dogma von jenen Fundamentalsätzen entfernt, desto ent-

[1]) Vgl. die Belegstellen bei Manitius, a. a. O. S. 159. 163—67.

behrlicher und unselbständiger wird es. Demgemäß ist auch das Wort Gottes nur der Inbegriff der wahren Kernlehren und entspricht einem subjectiven Gotteswort dergestalt, daß sich die Möglichkeit einer Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift ergeben muß. Von Schmid erfahren wir wenig mehr als magere Nutzanwendung oder ein kritikloses Aufsichberuhenlassen. Er bezeichnet die Gottheit Christi und Trinität als unschädliche Dinge, die man moralisch benutzen kann, die aber an sich weder Bestätigung noch Widerlegung verdienen; Ammon dagegen, weit schärfer sehend, erkennt an, daß diese Lehre das Christenthum gegen Deismus und Naturalismus sichergestellt und den sinnlichen Menschen in den Stand gesetzt habe, sich an Jesu und seiner höheren Würde zu einer moralischen Erkenntniß und Verehrung des Ewigen emporzubilden. Die Annahme einer dreifachen Persönlichkeit in Gott kann mit Beihülfe der Einbildungskraft die praktische Fruchtbarkeit des Gottesglaubens vermehren, während man im wissenschaftlichen Vortrage nicht über die Unterscheidung göttlicher Relationen hinausgehen darf[1]). Weiter aber bemerkt Ammon, die Wahrheit des Satzes: der idealische Gottessohn hat eine göttliche Würde, sei keinem Zweifel unterworfen, da er nur ein analytisches Urtheil enthalte; dagegen das Urtheil: dieser Sohn Gottes ist mit Jesu Eine Person, sei ein synthetisches und daher nicht rational noch empirisch erweislich, sondern nur durch Auctoritätsgründe gewonnen, weshalb es für praktische Zwecke hinreichen müsse, Christus als einen durch Geistes- und Herzensbildung vollendeten Freund und Geliebten seines ewigen Vaters zu betrachten.

Wir bemerken dazu, daß die gemachte Unterscheidung logisch vollkommen richtig ist, sachlich dagegen nicht entscheidet. Denn in der That verhält es sich doch so, daß der historische Gottessohn jenen idealischen in solcher Vollendung erst geistig in's Dasein gerufen hat und zwar keineswegs durch bloße Auctoritätsgründe. Als der christliche Glaube in dem historischen Christus den idealen fand, war dies für ihn kein synthetisches Urtheil, sondern er empfing in

[1]) Ebendas. S. 177 ff.

o mit der historischen Erscheinung zugleich die Idee unbeschadet
sen, daß nicht alle Züge der ersteren auch auf die letztere über-
gen wurden. Durch die erwähnte philosophische Instanz wird
jer nur die Nothwendigkeit der Unterscheidung beider Seiten,
ht die der Trennung bewiesen. Es läßt sich nun leicht ermessen,
welcher Weise auch die übrigen Artikel nach den angegebenen
omenten beurtheilt werden. Die Engel sind problematisch, aber
schädlich, der Satan mag physisch ebenfalls auf sich beruhen,
ralisch steht er fest. Die Genugthuung hat für Ort und Zeit
olten, Schmid findet sie nicht nur in jedem Betracht vernunft-
rig, sondern selbst nachtheilig für die Moralität, da sie zu dem
hne verleitet, daß statt der eigenen Besserung vielmehr der Ver-
nungstod Christi zur Vergebung hinreichend sei, — ebenso nach-
ilig die Rechtfertigung, wenn der Glaube mit Ausschluß der
en Handlungen sie bewirken soll. Ammon, indem er die objec-
e Versöhnungskraft des Todes Christi fallen läßt, hält doch eine
dere Bedeutung des Dogma's fest; denn subjectiv angesehen sei
selbe sehr wichtig, weil es allerdings die Ruhe des Gemüths in
n Sünder wiederherstelle, den Tugendbesser stärke und der Erzeu-
ng des wahren Glaubens den Weg bahne. Der religiöse Glaube
t an sich nichts Anderes als die Ueberzeugung, daß das Sitten-
setz in uns Ausdruck des göttlichen Willens sei und der Maaßstab
serer Anerkennung vor Gott; christlich gedacht aber gestaltet er sich
s Vertrauen auf die Göttlichkeit der Lehre Jesu, und da Christus
rmöge seiner Verbindung mit dem Logos auch mit Gott Eins ist:
o trifft der christliche Religionsglaube ebenso mit dem Glauben an
hristus zusammen, wie der vernünftige mit dem Glauben an Gott[1]).
Dagegen soll die Sündenvergebung nach Ammon immer nur einen
gativen Werth haben, und ehe nicht wirkliche Besserung hinzutritt,
nn sie die Rechtfertigung nicht begründen, da es nicht erweislich
t, daß Gott aus der Fülle seiner Heiligkeit ergänzen will, was den
läubigen an Würdigkeit abgeht. Damit wird die von Kant dar-
botene Erklärung abgelehnt. In der Eschatologie hat sich nur

[1]) Vgl. die von Manitius ausgezogenen Stellen S. 203. 8.

Tieftrunk den kirchlichen Vorstellungen, die von den beiden Andern als sinnliche Hülle völlig abgestreift werden, einigermaßen angeschlossen. Die Einsetzungsworte des Abendmahls haben nach Ammon den sehr matten Sinn: der Genuß dieses Brodts und Weines macht euch von den beschränkten Vorstellungen der jüdischen Passafeier los und mit dem Geiste meiner Lehre und dem Endzweck meines Todes bekannt [1]), wobei noch Erwähnung verdient, daß Ammon, wie neuerlich Rückert, den Text des Matthäus und Marcus vorzuziehen geneigt ist, obwohl in der Meinung, daß selbst wenn das τοῦτο ποιεῖτε ein späterer Zusatz wäre, dennoch die Feier den Auftrag des Herrn für sich haben würde oder doch in seinem Geiste angeordnet sein würde.

So lautet die moralisirende Dogmatik der damals sogenannten „kritischen Theologen", und abgesehen von dem Fehler in der Bestimmung des Religionsbegriffs macht sie zugleich den Eindruck eines raschen und übereilten Fertigmachens ohne rechtes Eingehen auf den Gegenstand. Daß sie unter einander nicht einig waren, daß es von ihrer Neigung abhing, weiter oder weniger weit in ihrem Reductionsgeschäft zu gehen, hat die obige Zusammenstellung gezeigt, und es erklärt sich aus ihrem schwankenden, halb kritischen halb accommodirenden Verfahren. Gegen den von Kant gegebenen Religionsentwurf stehen Manche von diesen Praktikern und Kritikern an innerem Gehalt offenbar zurück. Denken wir namentlich an Schmid: so hat sich bei ihm die Gestalt der Glaubenslehre vollständig umgekehrt. Das ganz Allgemeine ist zum Fundamentalen geworden, alles Uebrige ist secundär und nähert sich dem Entbehrlichen, ja dem Beschwerlichen desto mehr, je mehr es das alte System zum Wesenhaften erhoben hat; die bisherigen Spitzen des Dogma's lassen sich höchstens noch als problematische Anhänge eines völlig ungleichartigen Glaubensmaterials überliefern. Daß die kritische Bewegung bis an diese Grenze gelangte, war natürlich, auch behalten jene Schiller'schen Glaubensworte ihren guten Klang, wenn sie uns anleiten, bei

---

[1]) Ebendas. S. 220. Der ursprüngliche Zweck war also Veredelung des Passafestes Lossagung, von der mosaischen Religionsverfassung und Aufnahme in die neue Gemeinschaft, welche Bestimmung dann bei wiederholter Feier erweitert wurde.

er Untersuchung dessen, was in endlicher und zeitlicher Form auf-
treten ist, von der Betrachtung des Ewigen auszugehen und auf
n mit unverwandten Blicken zu ruhen. Allein als voller Inbe-
iff des Christlichen können jene Worte nicht genügen. In der
oßen *Anerkennung* der Wahrheiten: Gott, Tugend und Un-
rblichkeit kann das Wesentliche des Christenthums noch nicht aus-
sprochen sein, wenn man dieses nicht von seinem *Charakter* un-
hängig denken will. Jene Namen umfassen zwar das Allgemeine
d Objective, worauf aller christliche Glaube hinausläuft, aber nicht
: bestimmte *Richtung*, von welcher aus es angeschaut und ange-
met werden soll, und von dieser absehen, heißt mit dem historischen
halt auch den idealen verkürzen. Dann hätte die christliche Re-
ion nichts weiter geleistet als ihre eigenen Voraussetzungen zu be-
tigen, und das Schlußwort des Evangeliums würde nur dessen
nen Anfang unbereichert und unvervollständigt wiederholen. Auch
hristus hat den Glauben an Gott und Tugend verkündigt, aber
ch so, daß seine Verkündigung von der Thatsache des Unglaubens
d der Untugend ausging. Die Ideen der *Besserung* und *Wie-
ergeburt*, der *Gnade* und *Liebe* bringen von Unten herauf und
n Oben herab, sie bilden keine Glaubensartikel für sich, wohl aber
entbehrliche Hülfen, aus denen erkannt werden soll, *welcher* Gott
d *welche* Tugend zu glauben und wie das *Verhältniß* zu Gott
ristlich anzuschauen sei. *Kant* selber hatte Verständniß dieser
deen gehabt, nachher wurden sie vielfach gering geachtet, und
änner wie *Schmid* begnügten sich, die Lehrartikel nach dem
rade ihres Abstandes von den Hauptwahrheiten zu ordnen. In
lchen Ausläufern gelangt der kritische Moralismus abermals zu
ner Auffassung, welche die *dynamische* Seite der Lehre und des
laubens unberücksichtigt läßt. Nachdem er sich einfach dahin ent-
hieden, daß alles Positive und Historische nur die Bedeutung einer
troduction und Geburtshülle der christlichen Religion habe, fragt
r wenig mehr darnach, welche Ideen und Geisteskräfte dadurch
bendig erhalten werden.

Die genannten Dogmatiker erlauben uns zugleich einen ver-
gleichenden Einblick in die ihnen verwandte religionsphilosophische,

theologische oder populare Literatur. Die Schriften von Heidenreich, Niethammer, Reinhold, G. L. Müller, Berger, Jakobs u. A. hat Flügge, selbst dieser Richtung zugethan, fleißig ausgebeutet[1]); sie versetzen uns in das letzte Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts, und überall tritt uns in ihnen dieselbe wogende Zeitstimmung entgegen. Die Geister trachteten und rangen nach Entscheidung, ohne zur Ruhe zu kommen[2]). Das Bibelwort übte eine höchst ungleiche, aber niemals verschwindende Anziehungskraft, die symbolischen Bücher wurden gelegentlich hervorgehoben. Einige redeten einer völligen Emancipation das Wort. Das moralische Religionsprincip der Gegenwart erklärten sie für etwas Neues, bisher nur unvollkommen Vorhandenes, denn Christus kannte nur im statutarischen Sinne göttliche Gesetze, aber nicht die Autonomie des Menschengeistes und nicht ein moralisches Princip, aus welchem das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit mit unmittelbarer Evidenz abgeleitet wird, er war also, setzen wir hinzu, selbst kein Kantianer! Die Epoche religiöser und sittlicher Selbständigkeit, welche der Philosoph als in weiter Ferne bevorstehend angekündigt, ist in Wahrheit angebrochen, und so lange der historische Beweis der Offenbarung nicht befriedigend geführt wird, übernimmt die moralische Religion den Primat. Nachdem die Brücke abgebrochen, soll man sie nicht durch morsche Pfeiler wiederherstellen wollen. Aus diesem Grunde

---

[1]) Hierher gehören die Schriften: Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft, Neustrelitz 1795. Heidenreich's Betrachtungen über die Philos. der natürl. Rel. 1790. 91. 2 Thle. Pölitz, Religionsphilosophie. Tiestrunk, Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmen. Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion, Jakob's Annalen, 1796. Berger's Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion, Lpz. 1796. G. L. Müller, Entwurf einer philosophischen Religionslehre, Halle 1797. Jenisch, Sendschreiben an Spalding: Sollte Religion den Menschen jemals entbehrlich werden? Berl. 1797, u. a. — Vgl. übrigens Flügge's Versuch, beide Theile.

[2]) Die Gährung und den Drang dieser Zeit beschreibt Flügge I, S. 3 mit den Worten: „Aber noch nie war die Krise so bedeutend, so fürchterlich als in unseren Tagen. Wie sie enden wird, das wird die Zukunft enthüllen. Wir leben in dieser Krise und wer von uns glücklich genug ist, das Ende zu durchleben und sich durch sie hindurch zu arbeiten, der wird in der Lage derjenigen sein, die eine Pest überstanden. Der Uebriggebliebene und Gerettete befindet sich desto besser" 2c.

wurden auch gegen die von Kant vorgeschlagene Wiederaufnahme längst veralteter Dogmen ernstliche Bedenken laut. Den Altgläubigen, hieß es, ist mit Deutungen, die eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* in sich schließen, nicht gedient, die Liberalen bedürfen ihrer nicht. Aeußerte doch Jakobi selber, das Gute werde im Kantischen System auf das Böse geimpft, das Verdienst der Tugend und die Größe der Sittlichkeit auf die Unterjochung schlimmer Maximen, die Gerechtigkeit der Kinder Gottes auf eine Enterbung des Teufels [1]). Andere hingegen äußerten sich milder und hielten noch für nothwendig, daß der Geschichtsglaube durch sittliches Verständniß belebt und genährt werde; man lasse das Neue Testament unangetastet, bis die Menschen fühlen, daß sie dieser Stützen nicht mehr bedürfen. Die Lehre selber wirkte also noch anziehend, wenn auch in ungleichem Grade. Wieder Andere begnügten sich, Philosophie und christliche Religion als selbständige und einander unentbehrliche Größen, die durch denselben Zweck verbunden werden, einfach neben einander zu stellen. Mitten unter dieser Verwirrung wurden Alle von dem einen tröstlichen Gedanken berührt, daß der praktische Glaube an das Ewige unter den Fehlgriffen der Theorie seine heilsame Kraft behaupte und für die vergänglichen Satzungen eines philosophischen oder theologischen Dogmatismus Ersatz zu bieten vermöge. Soll nun aber die christliche Idee auf der historischen Erscheinung ruhen bleiben, in welchem Falle sie eines Mittelpunktes und Zeugnisses bedarf, oder soll sie nach langer historischer und positiver Beschränkung von nun an in unsichtbarer Allgemeinheit über den Dingen schweben? — Das war die große Frage, welche mit ungleicher Dringlichkeit und Schärfe an die Geister herantrat, und es war zugleich eine Frage an die Zeit und an die Geschichte, welche aber anders geantwortet hat als jene eilfertigen Moralisten wollten.

Die Einwirkung der Kantischen Principien, die wir in der Dogmatik nachgewiesen, läßt sich bekanntlich in allen anderen theologischen Disciplinen, selbst die praktischen nicht ausgenommen, wahrnehmen. In der Ethik liegt sie unmittelbar und durchgreifend zu

---

[1]) Jakobi's Schriften, III, Lpz. 1816. S. 190.

Tage, da die Religion in der Moral ihre alleinige Grundlage haben und abgelöst von ihr nichts Eigenes besitzen soll als den Gottesdienst[1]). Die Kantische Moraltheologie sollte den Gedanken ausführen, daß der Mensch, obwohl er keine Aussicht hat, das sittliche Ideal jemals zu erreichen, doch demselben unablässig nachzutrachten habe. Das historische Studium empfing gewisse leitende Gesichtspunkte; der Begriff der Kirche wurde verallgemeinert und ein moralischer Pragmatismus eingeführt, der auf diesem Felde zu mancherlei schiefen Urtheilen führte. In praktischer Beziehung wurde gerade von dieser Seite die Nothwendigkeit fester kirchlicher Ordnungen mehrfach anerkannt, und es fehlte nicht an Solchen, welche für das Ansehen der symbolischen Bücher als öffentlicher und gemeinverständlicher Auslegungen der biblischen Offenbarung philosophische Gründe fanden[2]). Aber alle diese Einwirkungen bewegen sich auf dem allgemeineren begrifflichen Gebiet, und wo die Philosophie in das theologische Specialgeschäft eingriff, zeigte sich bald, daß die Theologie selbständig genug war, um in ihrer gelehrten Arbeit nicht gestört werden zu wollen. Man erinnere sich an Kant's Empfehlung einer moralischen Schrifterklärung, angeknüpft an den Ausspruch 2. Tim. 3, 16 (— *καὶ ὠφέλιμος πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ*), und an die dadurch veranlaßten weitläufigen Verhandlungen[3]). Kant beabsichtigte nicht eigentlich ein neues hermeneutisches Princip aufzustellen, sondern er wollte nur ein Verfahren moralischer Uebertragung oder Erweiterung, wie er selbst es in Betreff des Dogma's geübt

---

[1]) Flügge a. a. O. I, S. 326 stellt über das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen sechs mögliche Fälle hin: Religion ohne Moralität — bloßer Gottesdienst; Moralität ohne Religion — rein aber trostlos und äußerlich durch die sinnliche Natur des Menschen unvermeidlich gehindert; Religion auf Moralität gegründet — beides eigennützig (!); Moralität neben Religion, von einander unabhängig, aber so verbunden, daß Moralität der Religion negativ subordinirt ist — ein gewöhnliches Verderben der Gesinnung durch positiven Glauben bei einiger Achtung vor der Vernunft; Religion neben Moralität, beide von einander unabhängig, aber so verbunden, daß Religion der Moralität negativ untergeordnet wird — eine Gesinnung des positiv Gläubigen, wo die Vernunft sich durch positive Lehre von der Befolgung ihres eigenen Gesetzes doch nicht abbringen läßt —

[2]) Flügge, I, S. 327.

[3]) Kant, Religion innerhalb der Grenzen rc. S. 161 ff.

tte, auch für den Bibelerklärer zur Ergänzung seines Geschäfts in
orschlag bringen. Daran hielten sich auch die Freunde dieser
ethode und suchten die Gefahr einer exegetischen Täuschung und
ıredlichkeit zu zerstreuen. Der Ausleger solle sich eben auf einem
heren Standpunkt befinden als der biblische Autor und brauche
ht ängstlich abzuwägen, ob der Schriftsteller alle die moralischen
edanken wirklich gehegt, die er seinem Texte beilege oder an ihn
knüpfe; dann finde sich leicht ein höherer Gesichtspunkt, wohl ge-
net, den biblischen Buchstaben auch dem gegenwärtigen Bewußtsein
gänglich zu machen, dann werde es möglich sein, die h. Schrift
n Dogmatikern zu entreißen, um sie ganz der Obhut der Mora-
ten anzuvertrauen. So urtheilten Tieftrunk, Pölitz und Andere.
lein die strengen Exegeten wie Eichhorn, Nösselt, Storr,
osenmüller ließen sich nicht irren, sie protestirten lebhaft im
amen der wissenschaftlichen Wahrheitsliebe gegen diesen neuen
rigenismus, nicht minder im Namen der h. Schrift selber, deren
nsehen durch dergleichen halbe oder ganze Allegorieen nur scheinbar,
cht wirklich gefördert werde. An sich wäre es möglich gewesen,
s rein exegetische Geschäft von der moralischen Auslegung unab-
ingig zu halten; sobald aber diese letztere einmal als Auslegungs-
ittel eingeführt und irgendwie zur Interpretation als solcher ge-
echnet wurde, konnten verwirrende Uebergriffe gar nicht ausbleiben.
Mit Recht wurde erinnert, daß auf diese Weise Veranlassung ge-
eben werde, den wahren sittlichen Gehalt der h. Schrift zu unter-
chätzen und selbst fremdartige dogmatische Vorstellungen deshalb ein-
mischen, weil sie eine moralische Deutung begünstigen [1]). Nur
Kant's eigene geistvolle Versuche konnten dieser exegetischen Be-
handlungsweise einigen Schein geben; doch hatte sie selber nicht
lange Bestand, nicht so lange als der Moralismus, aus dem sie
hervorgegangen war. Indem die Interpretation ihrer Aufgabe treu
blieb, erhielt sie auch die Theologie mit ihrer biblischen Basis in
Verbindung.

---

[1]) Vgl. Flügge's Erläuterungen a. a. O. I, 101—128. II, S. 7—78 und die daselbst angegebene Literatur.

V. Ammon's Summa theologiae.

Von Ammon ist oben erwähnt worden, daß er seiner kritischen Tendenzen unbeschadet doch auf die älteren Dogmatiker zurückwies, statt sie aus den Augen zu verlieren. Derselbe Schriftsteller führt uns noch einen Schritt weiter. Seine Summa[1]) von 1802 giebt sich selbst für einen Fortschritt nach der Seite des Positiven aus, zu welchem er ein besseres Vertrauen gewonnen zu haben erklärt; denn diejenigen können nicht Recht behalten, die vielleicht durch den antiken Gegensatz von Physis und Thesis verleitet, unter dem Positiven nur das Willkürliche und Statutarische haben verstehen wollen. Nein, bemerkt er treffend, das Positive der christlichen Religion gleicht nicht einer gesetzlichen Auctorität, es ist nicht ein Gemachtes, noch widerstrebt es der Vernunft und Natur, sondern ruht auf deren Grundlage. In der wahren Theologie werden sich drei Bestandtheile vereinbaren müssen, die Basis der natürlichen Vernunfterkenntniß, die höhere Bürgschaft einer gotteswürdigen Lehre und drittens die außerordentlichen Thatsachen und Erscheinungen, welche die Religionsbegriffe veranschaulicht und dem Bewußtsein der Gemeinschaft eingeprägt haben. Durch die Verknüpfung dieser wohlberechtigten Elemente wird es gelingen, das Studium der Theologie auf's Neue emporzubringen und das vergessene Andenken der Reformatoren zu erneuern. Ammon läßt daher den Leser erkennen, daß er der Alleinherrschaft der Kantischen Philosophie und ihres lediglich moralischen Religionsbegriffs entwachsen sei. Jetzt ist ihm die Theologie nicht bloß die religiöse Auffassung des Sittengesetzes, sondern die Lehre von Gott in seinem Verhältniß zur Welt, also etwas Theoretisches und Scientifisches, dem das Praktische erst zu

[1]) Summa theologiae christianae, Erl. 1802. ed. 2. 1808. Praef. p. VI: Theologiam docemus, non nova Plotini vel Pseudodionysii caligine circumfusam, sed Christianam atque evangelicam; ad notionem itaque divinam, in quam theologia germana desinit, ante omnia nobis revocanda sunt literarum sacrarum praecepta, priusquam dogmata in ecclesia sancita proponantur, quae ab hominibus constituta censuram modestam admittunt eaque multis in locis opus habent.

gen hat. Rationale Theologie, die wieder die reine oder empirische
kann, und historische, sei es im Sinne der Offenbarung oder
menschlichen Stiftung (symbolica), unterscheiden sich nach Quelle,
weisart und Methode, können aber nicht von einander loskommen,
um ist das Streben, sie in Eintracht zu bringen, ein nothwen-
es [1]). Da nun die Mehrheit der Menschen nicht Gott und der
rnunft zugleich zu gehorchen vermag: so haben die Verkündigun-
heiliger Männer des alten und neuen Bundes sich als unent-
rliches Erkenntnißmittel des höchsten Willens dazwischen gestellt.
s höchste theologische Princip, wohl zu unterscheiden von dem
ndamentalartikel der christlichen Religion (Matth. 22, 37—40),
ß sich über den abstracten Gottesgedanken erheben, dann gelangt
zu dem bestimmteren Ausdruck, daß der Schöpfer und Lenker der
elt zugleich durch Christus der Urheber und Spender der mensch-
hen Glückseligkeit geworden sei [2]). Wir sollen uns also doch, wenn
ich aus empirischen Gründen, zu einem synthetischen Urtheil ent-
ließen, welches die Vernunftidee der Gottheit historisch ergänzt
d bestimmt, und auf welches dann alle andern dogmatischen Aus-
gen zurückweisen. Man hat Ammon häufig und nicht ohne Grund
ne schlechte diplomatische Behutsamkeit zum Vorwurf gemacht, aber
e Summa macht eigentlich nur den Eindruck einer versöhnlichen
Milde, während das Princip dasselbe bleibt und über einzelne Fra-
en, z. B. über Weissagung und Erfüllung, sogar mit rationalistischer
Einseitigkeit geurtheilt wird. Allein der Bann des Kantianismus
ll überschritten werden, auch beweist die häufige Erwähnung Spi-
noza's, Fichte's, Schelling's, daß der philosophische Schau-
platz sich inzwischen verändert hatte und selbst der Rationalismus
sich von Gefahren des Pantheismus und Atheismus umgeben sah.
Ammon verzichtet nicht mehr auf die Möglichkeit einer theoreti-
schen Gotteserkenntniß, er läßt das ontologische Argument, wie es
von Mendelssohn erneuert worden, wieder in seine Rechte treten

[1]) Summa theol. § 5 ed. altera. Nostra institutio lineamenta ducet theologiae positivae Christianorum sanae rationi consentaneae.

[2]) Ibid. § 25. Deus auctor et gubernator mundi humanae etiam felicitatis auctor et largitor est per J. Christum (Joh. 17, 3).

und stellt in der Eigenschaftslehre die das Wesen betreffenden den intellectuellen und moralischen Attributen voran. Die Trinität soll nicht aufgegeben, sondern richtig verstanden werden; nach einer kurzen knappen Zusammenfassung der gewöhnlichen Gegengründe begnügt sich der Dogmatiker, der immanenten Trinität eine operative zur Seite zu stellen, wie sie innerhalb des Gottesreichs offenbar wird. Wesens- und Offenbarungstrinität wurden später die Gattungsnamen für den dogmatischen Gegensatz; die biblische Einheit gilt dem Wesen, die Dreiheit dem Verhältniß zur Menschheit und Welt, und wenn jenes Trinitarische den Schein des Tritheismus erweckt: so haben wir, heißt es mit Recht, die Einheit mit Mitteln der Vernunft und Schrift auf's Neue sicherzustellen [1]). Wird jedoch die Lehre in religiöser Einfachheit gedacht, dann ist Christus der göttliche Menschensohn, welcher als Bringer des Heils und der Unsterblichkeit den ewigen Logos unter uns wohnhaft und wirksam gemacht.

Die Angelologie und Dämonologie, in Bezug auf welche der chaldäische Einfluß auf die jüngere Bibellehre bereits feststand, wird mit Vorsicht behandelt, doch finden sich gegen den persönlichen Satan schon einige Instanzen, wie sie späterhin Schleiermacher geltend machte, so daß schließlich gerathen wird, nur diejenige praktische Vorstellung festzuhalten, welche uns die gottfeindliche, wider Christum und sein Reich gerichtete und täglich mehr zu überwindende Macht vergegenwärtigt [2]). Mit der Sündenlehre findet sich der Dogmatiker allzu kurz ab. Wenn er behauptet, daß das göttliche Ebenbild facultativ zu fassen sei, da eine anerschaffene actuelle und schon entwickelte Heiligkeit einen Widerspruch in sich schließen würde, daß ferner der Mensch von Haus aus nach beiden Seiten fähig sei,

[1]) Ibid. § 58. Dissimulare nolim, unitatem numinis e scr. s. haustam, trinitatem personarum vero ad homines referendam esse videri. — Hanc fidem nobis eripi vel propterea aegre ferimus, quia insita est animis nostris notio hominis perfecti Deo proximi. Quidni igitur gratissima mente amplectamur historiam Jesu Christi, qua in ipsam numinis societatem adducimur! Vereor ut hominibus liceat, ultra humanam conditionem sapere velle.

[2]) Summa theol. § 70. Primum enim spiritus omnis boni expers se ipse destruit ideoque existere nequit.

glich die Sünde nicht aus Zeitgründen, sondern immer nur aus
er Freiheit herstammen könne, während der natürliche Reiz und die
egierde immerhin aus einer langen Erbschaft erklärt werden möge:
urtheilt er zwar im Allgemeinen richtig, aber er hat die factische
errschaft der Sünde nicht mit der Offenheit wie Kant und Andere
erkannt. Die von Kant hingeworfene Idee einer intelligibeln
hat hätte nicht ignorirt werden sollen, denn sie bot einen Gesichts-
unkt, um das Gemeinschaftliche in der Erscheinung der Sünde von
em Besonderen und Persönlichen zu unterscheiden.

Dagegen läßt sich in der Weltanschauung wie in der Begrün-
ung des Vorsehungsglaubens ein erfreulicher Fortschritt nicht in
brede stellen. Der Geist hatte sich von den Spitzen des Dogma's
rückgezogen, aber auf dem allgemeinen Boden der religiösen An-
icht konnte er stärker wehen, denn er wehte über eine größere
läche. Die von Leibnitz und Wolf überkommene Teleologie,
üher so kleinlich auf den Organismus der einzelnen Naturwesen
ngewendet, jetzt gewann sie einen höheren Maaßstab. In welchem
mfang lag die Welt, das Universum und das Leben der Menschen
m Denkenden wie den Frommen vor Augen! Die großartige Um-
hau, welche Kant über die Ergebnisse der physischen Geographie
nd Anthropologie und welche Herder's Ideen über das Werden
nd Wachsen der Menschheit und das Völkerleben eröffnet hatten,
irkte ergreifend und verlieh auch dem Preise des Schöpfers und
öchsten Lenkers der Dinge einen volleren Klang. Nicht aus der
undervollen Einrichtung der Schnecke und des Vogels brauchte die
üte Gottes bewiesen zu werden, der Mensch ist ihr vornehmster
Zeuge, mag er auch nur die Erde, nur diesen kleinen Punkt im
unendlichen Weltall bewohnen. Die neueren Beobachtungen über die
gleichmäßige Erhaltung der beiden Geschlechter und die Bedingungen
einer gesunden Bevölkerung und Fortpflanzung waren sittlich und
religiös bedeutend, denn sie erweiterten die Erkenntniß einer gött-
lichen Ordnung [1]). Der achte Psalm kam zu Ehren. Der Mensch
ist die Krone, aber er ist auch das Auge der Schöpfung. Die Natur

[1]) Süßmilch, Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen
Geschlechts, 2 Thle., 2. Aufl. Berl. 1761.

bewegt sich nicht müßig in sich selbst, sondern dient dem Menschen, seiner unendlichen Vervollkommnung, seiner Würde und Freiheit. Auch die Theologie konnte von diesen Fortschritten nicht unberührt bleiben, es war kein Verdienst, wenn auch der Dogmatiker für die tausend Anregungsmittel einer umfassenderen Welt- und tieferen Geschichtsbetrachtung Ohren und Sinn hatte und eine Sprache führte, welche sich über die alten Unterscheidungen von providentia universalis und specialis und ähnliche Kategorieen erhob. Auch Hiobsgedanken tauchten auf und wurden sogar poetisch, wenn auch mit sehr unpoetischer Handgreiflichkeit in Tiedge's Urania vorgetragen; doch ließen sie sich kurz abschneiden, wenn man nur den Rousseau'schen Satz wiederholte, daß das moralische Uebel lediglich unser eigenes Werk sei, das physische aber erst durch unsere Sünden empfindlich werde [1]).

In der Christologie bleibt Ammon, um nochmals auf ihn zurückzulenken, bei dem allgemeinen Gedanken stehen, daß der Logos, der Jesu einwohnte, vom Himmel gekommen sei. Die Subtilität des kirchlichen Dogma's verdient Bewunderung, wir dürfen die kirchlichen Formeln nicht überschätzen, wohl aber zur Schonung der altchristlichen Ueberlieferung, zur Uebung des Scharfsinns und zur Erweckung der Frömmigkeit, welche durch die Annahme einer göttlichen Natur Christi unterstützt wird, bescheiden in Anwendung bringen [2]). Dagegen theilt der Verfasser die Zweifel, welche schon seit einiger Zeit gegen die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung laut geworden, er beruft sich auf das Schweigen des Johannes (vgl. Joh. 7, 42), die Dunkelheit der beiden Kindheitsgeschichten, auf den Widerspruch dieser Nachricht mit der Volksansicht, welche Christus für den Sohn Joseph's erklärt (Joh. 1, 14. Matth. 13, 55. Mc. 6, 3. Luc. 2, 48. 4, 22. Joh. 6, 42. Röm. 9, 5), und auf den Umstand, daß die Vorstellung einer jungfräulichen Geburt sich an ähnliche

[1]) Vgl. den Abschnitt § 80 sqq.

[2]) Summa, § 99. Hanc vero ecclesiasticam doctrinae subtilitatem adeo miramur, ut formas receptas non gravi quidem auctoritate retinendas, sacrae tamen silvae licet spinis et difficultatibus obsitae etiamnum parcendum esse facile opinemur.

igen des außerchristlichen Alterthums sichtlich anlehnt, hier aber
rch die Deutung einer prophetischen Stelle erleichtert wurde[1]).
ese Gründe sind im Wesentlichen auch später wiederholt worden;
haben einen ungleichen Werth, die größte Wichtigkeit wird immer
dem Umstande liegen, daß die Angaben über die übernatürliche
burt uns nur in der Kindheitsgeschichte vorliegen, ohne übrigens
f eine einstimmige und unzweifelhafte apostolische Ueberzeugung
rückzuweisen, weshalb dieser Glaube auch in den Briefen nirgends
timmt hervortritt. Mit dem Werk und Verdienst Christi, fährt
mmon fort, empfängt der Glaube noch mehr einen historischen
arakter; dieser ist von der größten Wichtigkeit, muß aber gleich=
ohl in die religiös=sittliche Ueberzeugung aufgenommen werden,
lche von Christo zum Vater empor= und von diesem wieder zum
rrn zurückleitet, denn die Zeit ist vorbei, wo Glauben und Wissen
ch Augustin wie Auctorität und Vernunft einander entgegenge=
llt werden durften. An der Idee der Sündenvergebung haben
inige einen allgemeinen Anstoß genommen in der Meinung, daß
e von bürgerlichen und irdischen Verhältnissen entlehnt, eine der
ottheit unwürdige Willkür einführe, die Gewissen schwäche und
ie Kraft zur Tugend lähme. Dessenungeachtet behauptet dieselbe
hre gute Stelle, hängt unlöslich mit der Buße und Besserung zu=
ammen und bezeichnet den wahren Weg, auf welchem wir in die
öttliche Kindschaft aufgenommen werden. Und selbst die Lehre von
er Genugthuung, sobald sie nur innerhalb der subjectiven Erwägun=
gen gerechtfertigt und mit Rücksicht auf das Typische des Opfers
rläutert wird, behält ihren Werth, weil eben von dem subjectiven
Vertrauen auf Christi Todesopfer eine erlösende und versöhnende
Kraft ausgeht, sowie die Intercession wenigstens dem Ungelehrten
zum heilsamen Trostmittel gereichen kann. Uebrigens möge die
Heilsordnung nur in die beiden Hauptstücke Rechtfertigung und

---

[1]) Vgl. die genauere Entwicklung in Ammon's Bibl. Theol. II, 245. Summa,
§ 96. Quae quidem argumenta, licet rationibus ab experientia ductis refu-
tari aegerrime possint, convellere tamen nequeunt sententiam, λόγον, qui
Jesu infuit, de coelo venisse, et in hac persuasione cum auctoribus sacris
(Joh. 1, 14. 6, 62) subsistere sufficiat.

Heiligung zerfallen, die übrigen sind entbehrlich. Manche haben es aus sittlichen Gründen beklagt, daß der Protestantismus, statt sich an Christi eigene und einfachere Lehre von der Besserung zu halten, vielmehr die schärfere und vielleicht gar bedenkliche Rechtfertigungslehre so einseitig bevorzugt habe. Allein auch diesem Urtheil will sich Ammon nicht fügen, er beruft sich auf das dem Dogma einwohnende Princip, welches Luther als Waffe gegen Werkheiligkeit und sittlichen Leichtsinn so hoch emporgehalten, und glaubt, daß wenn wir recht in's Innere gehen, wir noch heute dieser Methode der Aneignung des göttlichen Wohlgefallens durch den Glauben allein treu bleiben werden.

In Ammon's Summa, einem auf geringem Raum gehaltvollen Büchlein, halten sich kritische und conservative Neigungen das Gleichgewicht, ja es zeigt sich eine Reaction gegen bedachtlose oder unfromme Verwerfung alles Ueberlieferten. So viel war damit dargethan, daß man nicht reinen Tisch machen dürfe unter dem Vorwande, daß ja Alles nur „statutarisch" sei und wirkungslos für die religiöse Ueberzeugung. Auch suchte sich das Religiöse wieder zu eigener subjectiver Existenz von dem Moralischen abzulösen. Die kritische Theologie war also nicht unfähig, auch sich selbst zu kritisiren.

VI. Der Gang der Philosophie.

Die Philosophie erlebte inzwischen die wunderbarsten Wendungen. Sie zog die ganze Eigenthümlichkeit des deutschen Geistes in sich hinein und offenbarte zugleich dessen Fähigkeit, sich in weitem Umfang über alle Interessen der Wissenschaft auszudehnen. Was die Gegenwart nicht darbot, wurde aus der Vergangenheit des Alterthums herbeigezogen; Plato und Aristoteles waren lebendig geworden und der vergessene und von der Kirche verschmähte Spinoza erwachte zu einem staunenswerthen Nachleben. Die kritische Philosophie gewährte keinen Ruhepunkt und ließ sich durch bloße Fortführung ihrer Principien nicht zum Abschluß bringen. Dem Skepticismus, welchen sie vorfand, gab sie ein heilsames Gegengewicht und einen

eferen sittlichen Ernst, ohne ihn zu bannen. Sie endigte mit einer neren Duplicität, mit einer Spaltung des geistigen Menschen, ssen eine Hälfte die Früchte der Erkenntniß brechen und genießen urfte, während die andere zu einem entscheidungslosen kritischen achdenken über den Grund der Dinge sich verurtheilt sah. Nachm die reine Vernunft sich selber so tief erforscht hatte, sollte sie ach so gewaltiger Anstrengung jetzt innehalten, statt den kühnen Schritt vom Denken zum Wissen auf's Neue und glücklicher zu agen? Der philosophische Fortschritt war auf doppelte Weise mögch. Entweder es mußte dem kritischen Triebe Halt geboten und ie Gewißheit, die das Denken in praktisch-moralischer Beziehung hon errungen hatte, auch dem theoretischen Gebiet mit veränderten Mitteln zurückgegeben werden; oder aber es war nöthig, die kritische Richtung Kant's so weit fortzutreiben, bis sie bei einem positiven und höchst überraschenden Resultat anlangte. Jenes ist durch F. H. Jakobi, dieses durch Fichte geschehen, der Eine ein Philosoph im erweiterten, der Andere im engsten Sinn und daher durch eminente Schärfe und methodische Kunst der Dialektik ausgezeichnet; und so weit auch diese Männer von einander abstehen mochten, in Einem trafen sie doch zusammen, was das Bedürfniß der Zeit ihnen aufnöthigte, daß sie nämlich in der unsichtbaren Welt der Ideen den unzweifelhaften Grund aller Wahrheit und Erkenntniß wiederfinden wollten. Jakobi gehörte bekanntlich zu denjenigen Erscheinungen, die in jeder philosophischen Entwicklung zuweilen auftreten müssen, damit sie nicht schulmäßig eingedämmt werde. Die Kritik, der er entgegentrat, machte ihn selbst zum scharfsinnigen Kritiker, während er übrigens nur die Ueberzeugungen einer geist- und gemüthvollen Persönlichkeit unmittelbar wirken ließ. Er beschränkte die Aufgabe der Philosophie, aber er bereicherte und vertiefte den Schatz, aus dem sie zu schöpfen hat. Den Riß, der zwischen der Welt der menschlichen Begriffe und der objectiven Wirklichkeit der Dinge entstanden war, wollte er mit Einem Schlage heilen durch die einfache Behauptung, daß der Sinnenwahrnehmung eine thatsächlich vorhandene Realität entsprechen müsse, möge auch die Art, wie die letztere auf jene einwirkt, stets unerforschlich bleiben. Und ebenso unzweifel-

haft ist das Factum einer idealen Wahrheit im menschlichen Bewußtsein, die Vernunft empfängt sie, denn sie vernimmt die leisen Zeugnisse der Ahnung und des Gefühls, welche aus der Urstätte des Gemüths emportauchen. Es giebt eine Wahrheit der Ideen und sie liegt als unantastbares Besitzthum in uns verborgen. Dieselbe Gewißheit, welche Kant für den kategorischen Imperativ in Anspruch nimmt, überträgt sich auf ein unmittelbares Wissen des Uebersinnlichen, welches der Vernunft aus dem Gefühl und der Ahnung zufließt, ein Innewerden des Göttlichen, das wir dem zweifelhaften Erfolg eines demonstrirenden Verfahrens nicht aussetzen, noch den Vorurtheilen des Verstandes, dieses geborenen Gottesleugners, unterwerfen dürfen. In der Philosophie hat auch der Glaube ein Bürgerrecht, ähnlich der alten πίστις der Alexandriner, welche jeder γνῶσις und Reflexion vorangeht. Je höher der Gegenstand des Glaubens steht, desto mehr entzieht er sich den Bedingungen einer eigentlichen Beweisführung, desto mehr gehört er aber der Vernunft, die das Geglaubte durch Anschauung des im Gefühle Gegebenen zur Idee entwickelt. Mit der Anschauung des Idealen erwächst der Mensch zum Bewußtsein seiner höchsten Würde und Bestimmung, erhoben über alle untergeordneten und thierischen Triebe bemächtigt er sich der seiner Natur einwohnenden sittlichen Kraft und Freiheit. Er kann nicht anders als dasselbe Gepräge der Freiheit und Persönlichkeit, in welchem die endliche Vernunft sich vollendet, auch der unendlichen beizulegen. „Denn so gewiß die Vernunft vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objective Existenz zu verleihen, sobald die Subjectivität derselben außer allen Zweifel gesetzt wird." Folglich muß die Vernunft diese Unmöglichkeit aus eigener Vollmacht negiren, sonst verharren wir in einem ewigen Widerspruch zwischen den praktischen Postulaten und dem Vernunftgebrauch, und alles Philosophiren über Religion und Freiheit liefert uns nur ein problematisches für sittliche Lebenszwecke nützliches Ideenmagazin. Nein, Gott ist ebenso gewiß als das Wahre, Gute und Schöne. Und mag der speculirende Denker aus der Gesetzmäßigkeit der Natur eine Gottheit im Sinne

pinoza's erschließen, der ganze Mensch fordert Gott als frei-
ltendes persönliches Wesen, so wie er sich in seinen reinsten Ge-
hlen von ihm berührt und ergriffen findet. Auf diesem Wege
langte Jakobi zu einem Christenthum des Gemüths, und er be-
mt selber, daß er nur mit diesem mystischen, nicht mit dem histo-
chen zurechtkomme, ja daß er zwischen zwei Wassern schwimme,
e sich ihm nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich ihn
ügen, sondern so wie das eine ihn fortdauernd hebe, so versenke
n auch unaufhörlich das andere [1]). Desto frischer und kräftiger
utet sein anthropologisch begründetes Zeugniß eines lebendigen
ottesglaubens, welches nicht aus der philosophischen Kunst und
lethode hervorgegangen ist, darum aber auch nicht mit deren Wechsel
gethan werden kann [2]).

Wie anders erscheint daneben Fichte's Wissenschaftslehre, von
er mit Recht gesagt worden, daß sie den Schlüssel zum Verständniß
er neueren Speculation bilde [3]). Sein subjectiver Idealismus schreitet
ihn bis zur äußersten Grenze und wirft die Brücke hinter sich,
welche die Kantische Kritik noch hatte bestehen lassen. Es ist nach
Fichte gar kein Mangel, wenn sich unsere Erkenntniß nur innerhalb
der subjectiven Begriffsformen bewegt und von der Objectivität der
Dinge scheinbar abschneidet; denn eben unser Bewußtsein ist ja die
einzige Stätte des Wissens, im Gedanken erst empfängt das Sein
Realität und Wahrheit. Wir werden nie und nimmer ein Mittel
haben, ein Reales außer uns so zu denken, wie es ist, sondern nur
wie es in uns ist. Mögen auch unsere Empfindungen, Gefühle und
Vorstellungen von Außen veranlaßt sein, wir haben sie doch nur so,
wie sie aus unserem intellectuellen Handeln hervorgehen, und sie
bleiben innerhalb dieser subjectiven Sphäre; folglich ist alle soge-
nannte objective Realität lediglich gedachtes oder von uns gesetztes

[1]) Vgl. Hermann, Gesch. I, S. 171.

[2]) Man denke an den Schluß der berühmten Abhandlung über das Unter-
nehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, Jakobi's Schrif-
ten III, S. 183 ff.

[3]) Chalybäus, Histor. Entwicklung rc. S. 147 ff. Herrmann, I, S. 157 ff.
Rosenkranz, Gesch. der Kantischen Philos. S. 447. Erdmann, Grundriß der Gesch.
der Philos., Berl. 1866. II, § 312.

Sein. Das Bewußtsein mit seiner unerklärlichen Schranke ist die Thatsache, auf welcher alle Wissenschaft ruht, das Ich also das einzig Wirkliche; zwar ist dasselbe mit der Schranke des Nichtich behaftet, es ist selber bedingt, dennoch aber in dem ganzen Umfange seiner Denk- und Wissensbestimmungen wieder unabhängig und frei. Das Setzen des Nichtich oder der Welt ist kein willkürliches, aber es hört niemals auf, die eigene Productivität des Subjects darzustellen. Nach solchen Prämissen erscheint die Welt als die nach Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht dessen, was das einzelne Ich oder dessen Mehrheit in sich und aus sich gesetzt haben, als der Reflex unserer subjectiven Geistesthätigkeit, welchen wir zu statuiren oder hinzuwerfen durch unsere Naturbestimmtheit genöthigt werden. So schlechtweg wie die Welt vom gemeinen Menschenverstande behauptet wird, ist sie nicht vorhanden, folglich darf auch nicht von ihr aus auf einen Schöpfer geschlossen werden. Fichte's Atheismus, d. h. seine Behauptung, daß der Begriff Gottes als einer besondern Substanz unmöglich sei, stammte aus keiner unfrommen oder gottesleugnerischen Absicht, sondern er war die Folge davon, daß der Philosoph das Ich zum absoluten Princip erhoben und jede Erklärung desselben aus einer über ihm schwebenden Macht abgeschnitten hatte, die Folge seines in den ersten Schritten großartigen, dann aber höchst gewaltsamen subjectiven Idealismus. Auch lag darin allerdings eine willkürliche philosophische Zurückhaltung, daß er in jedem Gottesbegriff nur die Gefahr einer körperlichen Substanziirung oder Beschränkung vor Augen hatte. Nach seinem Urtheil drängt die Idee eines persönlichen Gottes nothwendig zur Annahme eines körperlichen Substrats statt des reinen Handelns, und selbst der Name Geist als positiver Ausdruck des göttlichen Wesens ist gänzlich unbrauchbar, — ein Satz, der selbst in der Geschichte der Philosophie kaum vorgekommen war. Gott hört auf unendlich zu sein, sobald er zum Object eines Begriffs gemacht wird, — also weil dieser Begriff niemals adäquat vollzogen werden kann, darum ist er überhaupt unstatthaft. An dieser Stelle stehen Jakobi und Fichte einander scharf entgegen, indem der Eine, so zu sagen, dem Princip der *θεολογία καταφατική*, der Andere dem

der ἀποφατικῇ huldigt. Jakobi empfindet in dem Bewußtsein der freien Persönlichkeit gerade die Gottesnähe und berechtigt seine Vernunft, der Gottheit diesen Charakter beizulegen, mag demselben auch etwas Menschliches und Endliches unvermeidlich anhaften; Fichte sieht in jedem Persönlichen nur die Entfernung von einem Absoluten, die Vervielfältigung des eigenen endlichen und beschränkten Selbst und verzichtet auf einen Begriff, welcher lediglich durch den absoluten Widerspruch zu Stande kommt. Die Theologie hat der darin angedeuteten speculativen Schwierigkeit ihr Verständniß in keinem Zeitalter ganz versagt, dennoch aber nur in dem andern Standpunkt, dem religiösen, Ruhe gefunden. Und Fichte seinerseits hat sich nicht jedem Zugeständniß verschlossen, denn er erkannte an, daß ein Wissen, in welchem lauter Bewußtsein, Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit ist, wohl Gott sein würde, wenn es nur begreiflich wäre. Verräth sich nicht darin das Verlangen der höchsten Idee, sich selbst nicht fallen zu lassen, wenn sie auch ein nicht begriffenes Moment in sich aufnehmen muß?

Nach dieser Seite hin also erscheint der Zugang zur Religion verschlossen, doch will ihn Fichte auf dem Wege der praktischen Philosophie gewinnen. Zwar soll auch diese letztere in derselben wissenschaftlichen Thätigkeit wurzeln; sie hat eben darin ihre Stärke, daß in ihr alles Denken und Wissen zugleich als ein intellectuelles Handeln gefaßt, also für die theoretische und praktische Wissenschaft derselbe tiefste Einheits- und Ausgangspunkt gefunden wird: indessen entsteht doch im zweiten Theil des Systems eine neue Wendung, und die Welt, die anfangs nur einem Scheinbild glich, erlangt eine unentfliehbare Wahrheit. Es ist dieselbe Geisteskraft, welche, wie alle Vorstellungsacte, so auch alle Richtungen des Wollens aus sich heraus setzt; der Zweck alles Handelns fällt mit der Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit der Vernunft zusammen. Und diese kann nichts Höheres leisten, als daß sie, statt einem äußeren Machtgebot zu gehorchen, immer nur aus sich selber schöpft, immer nur von dem Zuge der eigensten Menschennatur sich leiten und forttreiben läßt. Die Sittlichkeit der Vernunft ist deren aus ihr selbst hervorgehende Freiheit. Die ganze Aufgabe des Willens ist darin enthalten,

daß er Allem, wovon die Möglichkeit und wozu der Drang in der vernünftigen Anlage gegeben ist, unbeirrt und unablässig Folge leistet und die Welt der Erscheinung als Mittel zu seiner Entwicklung benutzt. Hier also thut sich die anfangs verschlossene oder zum Schatten herabgesetzte Welt wieder in ihrer Wirklichkeit auf, zwar nicht als Natur, aber als Material der sittlichen Pflichten, als Inbegriff einer Ordnung, in welcher jedem Handeln seine Stelle angewiesen wird. Wie Kant durch die praktische Vernunft zu Gott geleitet wird: so gelangt Fichte auf ähnlichem Wege wenigstens zu einer Welt und sittlichen Weltordnung, welche für ihn die Stelle der Gottheit vertritt, und diese Erkenntniß allein erhebt ihn über das Dunkel, welches auf den Außendingen ruht, zu vertrauensvoller Zuversicht. Es bleibt geheimnißvoll, auf welche Weise die Welt, während sie nur unsere eigene Natur abspiegelt, dennoch als ein außer uns Gegebenes unwidersprechlich auf uns eindringt; wir aber sollen in ihrer moralischen Einrichtung eine objective Wahrheit der Vernunft wiederfinden und in dem Sinnlichen ein Uebersinnliches und Göttliches erkennen und glauben lernen. In diesem Glauben an die sittliche Ordnung der Dinge vollendet sich das Gebäude der Wissenschaft.

Fichte's System, obwohl in sich selber höchst geistvoll ausgebildet und künstlerisch abgeschlossen, bewegt sich nur in der einen Hälfte der philosophischen Aufgabe, die andere läßt es auf sich beruhen, und längst hat die Kritik nachgewiesen, daß es, wenn nicht mit einem Räthsel endigt, doch jedenfalls mit einem solchen beginnt. Das Ich kann die ihm zuerkannte Stellung eines Princips nicht ausfüllen, denn in seiner Selbständigkeit bleibt es von einem unerklärten und unerklärlichen Anderen abhängig; zwar soll dieses Andere nur insofern vorhanden sein, als es vom Ich vorausgesetzt wird, da aber das Bewußtsein des Ich ohne die in ihm auftretende fremde Bestimmung sich nicht entwickeln kann: so weist es dennoch über sich selbst hinaus und beide Theile des Gegensatzes behaupten dieselbe Nothwendigkeit. Das menschliche Bewußtsein soll sich selbst fassen und alles ihm Vorschwebende in freier Thätigkeit produciren, aber es liegt in den Banden seiner eigenen Natur gefangen, muß also

die Schranke, die es als eine äußere verleugnet und negirt, in sich anerkennen. Diese innere Unhaltbarkeit des Princips[1]) ist dem Philosophen selbst klar geworden, er fand sich genöthigt, in der letzten Entwicklung seiner Speculation über die Grenzen jenes sich selbst aufhebenden subjectiven Idealismus hinauszugehen und sogar ein anderes absolutes Schema der Gottheit als des allerrealsten Seins und der unendlichen Vernunft aufzustellen. Also auch der muthige geistesstarke Fichte, der keine Wahrheit kannte als die Wissenschaft, keine Wissenschaft als die zwingende Gewalt des folgerichtigen Denkens, hat der menschlichen Schwäche ihren Zoll abgetragen und von der Welt aus Eindrücke empfangen, stärker und wirksamer als sie mit der wissenschaftlichen Selbständigkeit seines ersten Auftretens verträglich erscheinen.

Zu einer ausgebildeten Religionsphilosophie ähnlich der Kantischen kam es auf diesem Standpunkte nicht, sondern nur zu einzelnen Materialien einer solchen. Fichte hat mehr auf die Theologen als auf die Theologie gewirkt. Es war der Eindruck seiner männlichen und charaktervollen Persönlichkeit, es war das von ihm ausgehende Streben nach Kräftigung der Gesinnung mitten unter den Zerwürfnissen einer trostlosen Zeit, und nach Gewinnung eines unzerstörbaren Eigenthums im Geist, was unter Schülern und Verehrern, die nachher der Kirche dienten, sein Andenken Jahrzehnte lang lebendig erhalten hat. Der Einfluß auf die systematische Literatur knüpft sich hauptsächlich an drei Punkte. Die „Kritik aller Offenbarung" ging noch ganz nach Kantischen Maximen zu Werke, so daß der Zweck aller göttlichen Belehrung in der Beförderung reiner Moral gefunden wird. In abstracter Weise werden nach der Kategorieentafel die inneren und äußeren Bedingungen einer Offenbarung entwickelt, und das vornehmste Kriterium besteht darin, daß sie durch keine Mittel gewirkt sein dürfe, die dem Gedanken der göttlichen Causalität zuwiderlaufen. Auch kann nur eine solche Offenbarung göttlichen Ursprungs sein, die einen anthropomorphisirten Gott und eine versinnlichte Unsterblichkeit nicht als

[1]) Vgl. die kritischen Bemerkungen von Chalybäus a. a. S. 177 ff.

objectiv, sondern als subjectiv nothwendig und gültig hinstellt. Der Begriff der Offenbarung selbst sammt seinen Merkmalen ist vollkommen denkbar, aber es lassen sich keine theoretischen Beweisgründe auffinden, welche nöthigen, ihn innerhalb der Erscheinung als verwirklicht anzusehen, und dieser Annahme liegt unsererseits nur ein Wunsch, ein formaler empirisch bedingter Glaube zum Grunde, der sich nicht von Jedermann fordern läßt. Der Schluß läuft darauf hinaus, daß Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen unmöglich sei, möglich aber durch eine Bestimmung unseres Begehrungsvermögens, und daß aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt sein werde, sobald die Offenbarung nur vor dem Richterstuhl ihrer eigenen durchaus moralischen Kritik bewährt gefunden sei[1]). Wir kommen also hier wenig weiter als bei Kant, in ähnlicher Weise werden theoretische und praktische Motive unterschieden, und der fragliche Begriff wird so aufgefaßt, als ob er sich gleichsam selbst erzeugt habe und nicht auf dem Wege einer historischen Vermittlung in die religiöse Gedankenwelt eingeführt worden sei.

Ein zweites theologisch wichtiges Moment finden wir in dem Princip der Fichte'schen Sittenlehre oder dem Grundsatz absoluter Selbständigkeit des reinen Ich. Der vernünftige Geist wird frei, indem er seine eigene wesentliche Selbständigkeit zur Norm seines Handelns macht; aus dieser anfänglich nur formalen Freiheit soll eine wirkliche werden, und dies geschieht, wenn der Wille jede Abhängigkeit von den Naturtrieben überwindet und wenn er als Sieger über allen blinden Hang, — denn in der Trägheit besteht das Erbliche der Sünde, — das Pflichtgebot allein in sich zur Herrschaft bringt. Von einem äußerlich dargebotenen Gesetz wird dabei gänzlich abgesehen, das Ich ist sich selber Gesetz und trägt den kategorischen Imperativ in sich. Besitzt nun das Ich diese absolute und autonome Freiheit und kann es sie rein aus sich erzeugen und festhalten, ohne in das Bewußtsein einer religiösen Einwirkung einzutreten? Ist es nur das sich selbst überlassene Ich, welches von der Form zum wahren Inhalt der Freiheit selbstthätig überzugehen ver-

---

[1]) Kritik aller Offenbarung, 2. Aufl. S. 233. 34.

ag? Diese Frage bleibt unbeantwortet. Aber abgesehen von der Schärfe und Tiefe, mit welcher die Form der freien Handlungen n Fichte entwickelt wird [1]), führt die Fichte'sche Lehre auch über e gesetzliche Starrheit des Kantianismus hinaus, sie fördert e Liebe und Lust an der Freiheit und treibt zum sittlichen Aufschwung und zur Losreißung von allen ärgerlichen Banden des Fleihes an; dadurch berührt sie sich mit der evangelischen Ansicht.

Zuletzt betrat Fichte selber in seiner „Anweisung zum seligen eben" das religiöse Gebiet und ergriff die christliche Idee, wie sie h ihm in der Johanneischen Darstellung des Evangeliums darbot. ie mancherlei biblischen Mißverständnisse und Fehlgriffe dieses uchs zu untersuchen, liegt außerhalb unseres Zwecks; aber es ist emerkenswerth, wie geringschätzig sich der Schriftsteller über den ermeneutischen Grundsatz einer bestimmten „Partei" äußert, dem folge sie die ernstesten und unumwundensten Aeußerungen der blischen Autoren für bloße Bilder und Metaphern halten und so lange an und von ihnen herunter erklären, bis eine Plattheit herauskommt, wie sie diese Erklärer wohl auch selbst hätten erfinden önnen [2]). Fichte will also die biblischen Ideen viel eigentlicher widergeben, obgleich keineswegs alle positiven Lehren adoptiren. In jeder Religionslehre soll das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit sein, die Verwerfung eines solchen Acts der Willkür, dessen Vorstellung den Begriff der Gottheit im tiefsten Grunde verdirbt, das vornehmste Merkzeichen der Wahrheit. Wollte man diesen Satz auf die bekannten Data der Dogmen- und Religionsgeschichte anwenden: so würden sich die auffallendsten Resultate ergeben, und man müßte zugleich folgern, daß mit der Schöpfung ichts weiter als bloße Willkür ausgesagt werden soll. Dann wären ie Gnostiker die Bewahrer eines reineren Gottesbegriffs, dann bliebe nbegreiflich, daß mit der Schöpfungslehre die ganze antike Weltanschauung abschließt und eine neue und einheitliche eröffnet wird. Doch hängt dieser Satz bei Fichte damit zusammen, daß es nach einem System um die Realität der Welt und Natur selber so miß-

[1]) Fichte's System der Sittenlehre, S. 163 ff.

[2]) Fichte's Anweisung zum seligen Leben, S. 157.

lich steht. Demgemäß wird nun der Johanneische Prolog so angesehen, daß er, was jedoch nicht der Fall ist, ganz eigentlich an die Stelle einer Schöpfungslehre treten wolle. Dem Evangelisten gereicht es daher zur größten Ehre, daß er den Logos, das Wort oder die Vernunft, an die Spitze der Dinge stellt; denn damit ist Gottes Dasein ausgedrückt, welches mit seinem verborgenen Sein unlöslich verbunden ist. Und in demselben Dasein war auch das wahre Leben enthalten, welches sich im Menschen auf dem Wege der Reflexion zum Bewußtsein des eigenen Wesens und zum Lichte der Selbsterkenntniß gesteigert hat. Mit dieser absoluten und ewig gültigen Wahrheit verbindet aber das Evangelium den weiteren historischen Satz, nach welchem das wahre Licht und Leben der Menschen in Christus menschlich erschienen sei, — das charakteristische Dogma des Christenthums als einer Zeiterscheinung und Anstalt zur religiösen Bildung der Menschheit. Durch Christus also soll die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen und die tiefste Erkenntniß derselben offenbart sein, und da es einem ungeheuern Wunder gleicht, wie Christus zu dieser Einsicht gelangt ist: so behauptet das Dogma mit Recht, daß Christus wie kein zweites Individuum der erstgeborene und eingeborene Sohn Gottes sei. Sogar die Wissenschaft, mag sie auch den Gedanken dereinst in allgemeinerer Weise deuten, ist doch erst durch Christus zu der Höhe ihrer Anschauung emporgedrungen. In sich selber ist das göttliche Wesen verborgen, im Bewußtsein tritt es heraus, der Sohn weiß sich in der Einheit mit dem Vater, er kann nichts von sich selber thun, seine Selbständigkeit ist ganz in der des Vaters aufgegangen. Ebenso haben die Gläubigen das wahre und unvergängliche Leben, wenn sie Christi Fleisch und Blut genossen und sein Lebensprincip in sich zur Geltung gebracht haben; wer also an ihn glaubt und sich dadurch von ihm durchdringen und bestimmen läßt, der wandelt in Gott und ist über Tod und Sünde hinweggehoben. Der Unbefangene überzeugt sich leicht, daß der von dem Philosophen aufgestellte Begriff der göttlichen Lebenseinheit ein anderer ist, als welchen das Johannesevangelium vorträgt; aber eine innere Verwandtschaft läßt sich ebenfalls nicht verkennen, und es bleibt bedeutend, daß Fichte

n seiner anfänglich nur moralischen Ansicht des Christenthums zu
er religiösen übergegangen ist, welche ihn in demselben die Idee
er Gemeinschaft mit Gott im menschlichen Bewußtsein verwirk-
ht finden läßt. Denn in der Sittenlehre steht das freie Ich auf
h allein, hier aber soll es seine Selbständigkeit an ein Anderes
d Universelles hingeben. Auch die Person Christi erscheint jetzt
anderem und religiösem Licht, Christus ist nicht wie nach Kant
s sittliche Vorbild, sondern die Offenbarung des Göttlichen im
elbstbewußtsein [1]).

Es muß wiederholt werden, daß von Fichte nur einzelne und
eit auseinander liegende Anregungen und Ideen der Theologie zu
ute gekommen sind, weshalb sich eine Fichte'sche Schule nicht
lden konnte. Wirksamer nach dieser Seite erwies sich Jakobi's
ichtung, wie sie durch J. Fr. Fries im wesentlichen Anschluß an
ant systematisch ausgebildet wurde. Die Philosophie war mit
ch uneins geworden ähnlich wie die Theologie; Kant hatte durch
ewissen und praktische Vernunft, Fichte durch speculative Wissen-
haft, Jakobi durch unmittelbares Wissen, Gefühl und Glauben
ie übersinnliche Wahrheit erreichen wollen. Während aber Jakobi
in tiefstes Gottesgefühl einfach an die Stelle jeder speculativen
eweisführung setzte, gab ihm Fries in der Reihe der wissenschaft-
ich berechtigten Erkenntnißmittel eine organische Stelle. Die Schrif-
en dieses schon durch sein Verhältniß zur Brüdergemeinde merk-
ürdigen Mannes bezeichnen, wie allgemein anerkannt, eine Seiten-
ewegung der Philosophie, welche deren Gang nicht ablenkte, deren
tudium und Wirksamkeit aber erweiterte. Durch ihn wurde die
antische Lehre psychologisch ergänzt und bereichert, aber sie verlor
hre kritische Schärfe, sie kehrte zurück zu Voraussetzungen, die Kant

[1]) Man vgl. die berühmte sechste Vorlesung. Welche Stimmung Fichte
amals (1806) noch bei seinem Publicum voraussetzen durfte, ergiebt sich aus
en Worten S. 187: „Es ist mir nicht unbekannt, daß man in unserem Zeit-
lter in keinen nur ein wenig zahlreichen Zirkel aus den gebildeten Klassen
eten kann, worin sich nicht Einzelne befinden sollten, bei denen die Erwähnung
esu und der Gebrauch biblischer Ausdrücke unangenehme Empfindungen anregt
nd den Verdacht, daß der Redende Eins von Beiden, entweder ein Heuchler
der ein beschränkter Kopf sein müsse."

aufgegeben hatte, und selbst Leibnitzische Ideen wie die von der besten Welt wurden von Fries wieder aufgenommen. Das allgemeine Problem des Erkennens oder die Frage, ob unserm subjectiven Denken und Wissen ein Gegenständliches entspreche, bleibt auf sich beruhen; der Zweifel hat sie aufgeworfen, aber die Vernunft braucht nur sich selber zu vertrauen, um ihre eigene Ueberzeugung an die Stelle jeden Beweises zu setzen. Vernunft- und Verstandesrechte treten auseinander, haben sich aber gegenseitig anzuerkennen; es giebt eine unmittelbare Vernunfterkenntniß, wenn nicht als angeborene Idee, doch als immanente, durch Deduction und Reflexion zum Bewußtsein zu bringende Wahrheit der Vernunft. Mit dieser Wahrheit steht und fällt auch das Wesen der Vernunft; der idealen Vernunftansicht ist eigenthümlich, daß sie sich zu der Annahme eines Einheitlichen und Ganzen erhebt, während der Verstand stets innerhalb des Beschränkten, Getheilten und Unvollendeten stehen bleibt. Aus jener stammt auch der Glaube an das aller Erscheinung unterliegende Wesen und an die übersinnliche Welt, wo Unsterblichkeit, Freiheit und Gott dem denkenden Geiste aufgehen. Die endliche und die ideale Sphäre scheinen sich gänzlich zu trennen, allein sie dürfen und können einander nicht fremd werden. Denn allem Endlichen, — und dies ist der ästhetische Reiz der Friesischen Philosophie, — sind Züge des Schönen und Erhabenen eingewebt, deutlich genug, um auf eine übersinnliche Heimath aller Vollkommenheit hinzuweisen. Diesem Triebe ahnungsvoll zu folgen, ist Sache der religiösen Weltbetrachtung, und wenn dieselbe als Andacht und Glaube an das Ewige zunächst einem ruhenden Vermögen gleicht: so muß sie sich doch sofort mit einer thätigen Kraft verbinden; in diesem Uebergang verräth sich abermals die Verwandtschaft mit den Kantischen Lehren. Nicht müßig kann die gläubige Ahnung bei der Wahrnehmung des Ewigen verweilen, sie muß demselben den höchsten Werth und den Selbstzweck alles Lebens zuerkennen, dann findet sie in der idealen oder „besten Welt" zugleich Grundsätze, welche zur Regel für das sittliche Handeln werden müssen, und aus der speculativen Gottesidee entwickelt sich die praktische. Nun ist leicht einzusehen, daß der religiöse Mensch, um dem höchsten Geister-

che anzugehören und die Stufe seiner wahren Würde zu ersteigen, ch der sittliche werden und das Gesetz des heiligen Schöpfers und ters der Dinge in seinen Willen aufnehmen muß. Uebrigens egt sich die Friesische Religionsphilosophie nur in den allgeinen Aeußerungen des religiös-vernünftigen Geistes, in die dogmachen Grenzen tritt sie nirgends ein.

VII. Eklektische Dogmatiker.

Stäudlin und J. E. Chr. Schmidt.

Das Vorstehende bezeichnet kurz die Fortbildung und Bempfung der Kantischen Philosophie durch ihre nächsten Nachlger, soweit sie in unsern Gesichtskreis fallen; es deutet auf den bergang von der Kritik und dem Zweifel zu einer Gewißheit, lche der subjective Geist im eigenen Innern sei es durch Specution oder durch Gefühl und Ahnung zu suchen hat. Die Theogie trat gleichzeitig aus dem Schulverbande heraus, der philosoische Einfluß wurde freier und eklektischer, wie sich schon bei mmon ergab und jetzt noch bei zwei andern Dogmatikern nachzewiesen werden soll.

In Göttingen waren nach J. D. Michaelis Tode die neuen nsichten nicht vollständig eingedrungen, dagegen die von Mosheim rerbte wissenschaftliche und gelehrte Tüchtigkeit dieselbe geblieben. Spittler und Planck, Koppe, Ammon, Pott, Miller und r Apologet Leß bearbeiteten das kirchenhistorische und exegetische eld mit glücklichem, zum Theil ausgezeichnetem Erfolge; sie waren m Rationalismus ungleich afficirt, nicht gänzlich eingenommen, g auch das Koppe'sche Neue Testament heut zu Tage nur als Denkmal verstäubter Gelehrsamkeit und oberflächlicher Hermeneutik lten. In diese Facultät trat 1790 von Tübingen aus Karl riedrich Stäudlin[1]) ein und brachte als Gelehrter Eigenschaften mit, welche gerade an dieser Universität in vorzüglichem Grade

[1]) Geb. 1764 zu Stuttgart, von 1786—90 auf Reisen, in diesem Jahre nach Göttingen berufen, wo er bis an seinen Tod 1826 blieb. — Selbstbiographie rausg. von J. T. Hemsen, Gött 1826.

gedeihen sollten. Dieser Mann hat andern Disciplinen wie der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Moral, kirchlichen Statistik und Encyklopädie seinen Namen dauernder als der Dogmatik eingeprägt, und überall ist ihm die Behandlung des Literaturstoffs am Besten gelungen. Aber gerade seine umfassende Receptivität macht ihn beachtenswerth, weil er ohne im höheren Sinne productiv zu sein, doch Vieles auf sich wirken ließ und mancherlei theologische Interessen geschickt zu verknüpfen wußte. Auch war er nicht ohne philosophisches Talent, man hat ihn als den historisch gelehrten Kantianer zu bezeichnen, daher seine Vorliebe für die Geschichte der Sittenlehre, deren einzelne Kapitel er in großer Anzahl bis zur neueren Zeit verfolgte. Fehlte es ihm an Selbständigkeit des Geistes, so doch nicht an Weite des Gesichtskreises, denn er überschaute die großen, seine Zeit berührenden Bewegungen des Skepticismus [1]) und Rationalismus bis zu ihren fernliegenden Anfängen. Unbestritten sind seine Verdienste um kirchliche Geographie und Statistik und sehr brauchbar die Beiträge zu der gleichzeitig auch von Flügge bearbeiteten Geschichte der Wissenschaften, wenn auch seine zerstreuende literarische Methode überall auf die sachliche Entwicklung lähmend einwirkt.

Als Encyklopädiker und Dogmatiker befand er sich in einer schwierigen Lage; von Storr und Schnurrer unterrichtet, brachte er aus Tübingen eine starke biblisch-positive Anhänglichkeit mit, welche sich nun mit den Grundsätzen eines kritischen Moralismus in ihm vertragen sollte. Ueberall zeigt sich in seinen Urtheilen der engste Zusammenhang mit den herrschenden philosophischen Principien, aber auch das Bemühen, das Christliche aus der Gefahr des Bruchs und der Verflüchtigung zu retten. Accommodation, historische Interpretation [2]), Vernunftrecht und Kritik werden anerkannt, sollen aber

---

[1]) Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, 1794. 2 Bde. Die übrigen Schriften finden sich kurz aufgezählt in Henke's Artikel bei Herzog.

[2]) Stäudlin, De interpretatione N. T. historica non unice vera, Gott. 1807. Encyklopädie und Methodologie, Hann. 1821, S. 113: „Durch manche dieser exegetischen Bemühungen wurde das religiöse und sittliche Interesse dieser Bücher

icht in der bisherigen Maaßlosigkeit mit dem Christenthum schalten. Man verzichte auf eine wissenschaftliche Vollendung, welche der Gegenstand nicht verträgt, man wolle das Positive nicht verdrängen durch n Natürliches, welches ohne die Form der Unmittelbarkeit nicht als n Gott kommend angenommen wird; man entschlage sich jenes ihaltbaren Absolutismus der Vernunft, der die göttliche Auctorität inzlich aufhebt. „Die formalen Principien der theoretischen und actischen Christuslehre sind rationalistisch und supranaturalistisch ugleich, so sind sie in den Urkunden selbst gegeben und durchdringen s Ganze. Nur so gewinnen die christlichen Lehren und ihre ersten Urkunden Wahrheit, Zusammenhang, Haltung, Würde, Kraft und wünschten Einfluß." „Das Christenthum ist ein vereinigter Rationalismus und Supranaturalismus und kann nur als solcher consequent dargestellt werden" [1]). Zu demselben Ziele führt Stäudlin eine Geschichte des Rationalismus, indem er es unbegreiflich findet, wie sonst das Christenthum neben der positiven Religion auch die er Vernunft und Natur und weit mehr als die Vorträge, Schriften und Schulen der Philosophen unter Menschen von allen Gattungen verbreitet und erhalten hat [2]).

Mit Recht beruft sich Stäudlin auf das universelle Wesen des Christenthums, welches ohne seinen eigenthümlichen Mittelpunkt zu verlieren, doch Vernunft und Natur im weitesten Umfange gepflegt und in Thätigkeit gesetzt habe; damit habe es also eine Verbindung jener beiden Geistesmächte, der positiven und rationalen, schon zu Stande gebracht, welche daher auch in der Theologie als vereinbar angesehen werden müssen. Sein Streben war lobenswerth und gegenüber der Entfremdung von allem Positiven, die eben noch geherrscht hatte, vollkommen berechtigt; er wollte eine Versöh-

) tief heruntergesetzt, daß kaum noch begreiflich war, warum so viel Geist, Nachdenken und Gelehrsamkeit an sie gewandt worden und warum sie eine so bewundernswerthe universalhistorische und dauerhafte Wirkung hervorbringen konnten."

[1]) Encyklopädie, S. 160.

[2]) Geschichte des Rationalismus, S. 468: „Ich bekenne offen und freimüthig, aß mir das Christenthum nur als ein vereinigter Rationalismus und Supranaturalismus in dem Sinne, der sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergiebt, egründet und haltbar zu sein scheint."

nung des religiösen Sinnes mit dem wissenschaftlichen Princip, ähnlich wie sie von Späteren beabsichtigt, aber tiefer begründet worden ist. Rationalismus und Supranaturalismus lassen sich als Methoden nicht vereinigen, noch in demselben System gleichmäßig befriedigen, wohl aber ist es möglich, worauf auch wir hinaus wollen, die Idee des Rationalismus mit dem Interesse am Positiven und religiös Unmittelbaren zu verbinden.

Auf dieselbe breite Basis stellt uns Stäudlin's Glaubenslehre, die sich aus biblischen und philosophischen Elementen zusammensetzt; sie ist, wenn auch nicht befriedigend, doch mit Talent und Geschick gearbeitet. Die Dogmatik kann ohne Philosophie so wenig wie ohne exegetische und historische Gelehrsamkeit bestehen, sie ist eine theils philosophische theils gelehrte Wissenschaft, an dem einen Factor hängt die Möglichkeit des Systems, an dem andern der Stoff und die Tradition. Religion und Moral lassen sich nicht in Kantischer Weise einfach aus einander ableiten, sondern jede derselben, indem sie zugleich ihre Gründe in der andern hat, ist doch eigener Abstammung, und die Religion ruht nicht allein auf der Vernunft und moralischen Anlage, sondern auch auf der Anschauung eines schlechthin bestimmenden Verhältnisses des Endlichen zum Absoluten. Stäudlin bemüht sich nun, auf subjectivem Wege das Recht des Glaubens an Offenbarung, welchem dann die h. Schrift erst Bestätigung giebt, nachzuweisen [1]). Der Mensch findet in seiner religiösen Erkenntniß etwas Gegebenes, was nicht sein Werk ist, er hat den Wunsch, seinen Ueberzeugungen eine objective Wahrheit zu sichern, das macht ihn zum Glauben an das Offenbarte geneigt. Mit Recht hat Kant behauptet, daß das Uebernatürliche kein Gegenstand der Erfahrung sein und das Absolute sich nicht in eine physische Ursache verwandeln könne; wohl aber können Ereignisse von uns wahrgenommen werden, die wir aus natürlicher Causalität nicht zu erklären wissen, und es ist möglich, daß demjenigen, was wir nur aus der Reflexion über gewisse Begebenheiten schließen, etwas Reelles entspricht. Uebernatürlich ist daher der Name für das Unerklärliche,

[1]) Stäudlin's Lehrbuch des christl. Glaubens, S. 97, 3. Aufl. Gött. 1809.

welchem die religiöse Ansicht einen mehr als natürlichen Zusammenhang zuschreiben darf. Dem entsprechend wird anderwärts gesagt, der Glaube an Wunder ergebe sich aus der Vereinigung der natürlichen und übernatürlichen Weltansicht, welche beide auf dem Standpunkt der Religion zusammenlaufen, er hänge nicht ab von dem Vorhandensein solcher Facta und könne bestehen, auch wenn die Geschichte keine einzige Begebenheit dieser Art aufzustellen hätte. Damit wird also das subjective Recht des Wunderglaubens, sofern er der religiösen Auffassung eigenthümlich ist, ausgesprochen. Und wenn der Verfasser von der Offenbarung behauptet, sie lasse sich nur so halten, daß sie im Weltplan gelegen haben müsse, statt nachbessernd in denselben einzugreifen: so war dieselbe Anschauung, nach welcher das Welt- und Naturgesetz Raum bietet für Alles, was innerhalb desselben zur Erscheinung kommen soll, auch auf das Wunder anzuwenden, und Stäudlin hat es nur zu einem relativen Supranaturalismus gebracht. Und ebenso verräth sich bei ihm die Neigung, alles Historische und Objective der Offenbarung erst innerhalb des subjectiven Glaubens lebendig werden zu lassen, als bloße Thatsache bleibt es unfruchtbar und wird erst wirksam, indem es einem in uns lebendigen Verlangen entgegenkommt. Ein Bestreben dieser Art kann nach dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts nicht mehr befremdlich sein.

Bei Stäudlin also laufen mancherlei Fäden zusammen, ohne ein festes Gewebe zu bilden; durch Kantischen Moralismus, — denn dieser blickt noch an vielen Stellen durch, — biblische Positivität und religiöse Innerlichkeit wird er nach verschiedenen Seiten hingezogen, und nur Etwas ist seinen Ausführungen gemein, daß sie uns dem modernen Bewußtsein allmählich näher führen. Religiöses Bedürfniß, biblisches Zeugniß und philosophische Grundlegung bilden die dogmatischen Factoren, die kirchliche Lehre gelangt am Wenigsten zur Würdigung, und dadurch werden wir wieder an die Storr'sche Schule erinnert. Auffallend ist die Eintheilung: Lehre von Gott, — theologische Lehre vom Menschen, — von der Unsterblichkeit, — von den Mitteln zur Beförderung der Religiosität, Kirche und Sacramente, so daß also die gesammte Soteriologie der Anthropologie

einverleibt, die Eschatologie nur als Unsterblichkeitslehre aufgeführt wird. Alle dogmatische Betrachtung soll innerhalb der natürlichen Materien Gott und Mensch verharren, und da die Anthropologie von der Idee der Freiheit, der verlorenen und der wiederzugewinnenden, ausgeht: so gelangen wir nochmals zu den drei Kantischen Glaubensworten, nur daß sie jetzt nicht mehr abstract, sondern in christlicher Einkleidung vorgetragen erscheinen werden. Für die Vertheilung des Stoffs folgte daraus, daß an vier Stellen von Christus gehandelt werden mußte, zuerst im Verhältniß zu Gott, dann zur Erlösung, zur Unsterblichkeit und endlich zur Kirche, deren Stifter er ist. — Im ersten Theil wird gegen Spinozismus und das System der absoluten Identität, das sich inzwischen in die christliche Anschauung eindrängen wolle, ernstlich protestirt, weil sich die Philosophie nicht schwerer an der Wahrheit versündigen kann, als wenn sie die Moralität zerstört und die Freiheit aufhebt[1]). Die theoretischen Gottesbeweise werden in bescheidenem Sinne anerkannt, die Trinität dergestalt genehmigt, daß sie ein dreifaches Verhältniß Gottes zur Menschenwelt ausdrückt. Im zweiten Theil fällt sogleich in die Augen, daß unmittelbar auf die Schöpfung des Menschen der Abschnitt von der Person Jesu folgt, und es liegt darin der bedeutende Gedanke, daß das menschliche Leben erst mit der Erscheinung Jesu seine wahre Ehre und Zierde gewonnen habe. „Durch Einen Menschen ist die menschliche Natur am Meisten geehrt worden"[2]), und mit diesem war die Gottheit dergestalt vereinigt, „daß ihm deren Namen, Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden können." Dem Dogma gerecht zu werden, gelingt hier Stäudlin mehr den Worten als der Sache nach[3]); dagegen war es ein Fortschritt, die Erscheinung Christi in organische Beziehung zu der Würde der Menschheit zu setzen. Denn gerade die Menschenwürde war ein Stichwort des Humanismus, ein Lieblingsname der Zeit, die Theologie hatte den Beruf, an die Gestalten zu erinnern, welche diesem

---

[1]) Lehrbuch des christl. Glaubens, S. 178 ff.

[2]) Ebendas. S. 274.

[3]) Vgl. z. B. die vorsichtigen Bemerkungen über die übernatürliche Geburt, S. 301.

Begriff erst Fülle und Tiefe verleihen, und mußte behaupten, daß es kein Verständniß seines Inhalts gebe ohne Anerkennung dessen, durch welchen das Leben der Menschheit am Meisten geehrt worden. Die Erscheinung Christi ist ein religiös-moralisches Ereigniß und zugleich ein historisches Factum, folglich läßt sich der Moralismus des Christenthums nicht von dessen Historismus trennen, und die Meinung derer, welche nach einer Dogmatik ohne Artikel von Christo verlangt, „auch wohl den Wunsch geäußert, daß der Name des Stifters des Christenthums möchte verloren gegangen und nur seine Religion übrig geblieben sein“[1]), fällt als haltungslos zusammen. Stäudlin will also das Ideelle wieder durch das Historische unterstützen und beleben, obwohl mit dem Zugeständniß, daß nicht alles positiv Dogmatische für die Aneignung der Idee gleich nothwendig sei[2]); er erkennt auch der speculativen Ansicht Fichte's ihren Werth zu, nach welcher die Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen, von der Niemand vor Jesus Einsicht gehabt, durch ihn zuerst zur Anschauung gelangt sei. Auch die Ständelehre tritt in ein universelles Licht; Christi Herrlichkeit war noch verborgen, so lange er auf Erden wandelte, erst nach seiner Erhöhung ist sie offenbar geworden und zugleich mit ihr die höhere Bestimmung, welche die Menschheit in seinem Reich und in Gemeinschaft mit diesem ihrem Haupte erfüllen soll, und so werden auch Solche, die von dem Einzelnen und Factischen der Erscheinung des Herrn nicht völlig überzeugt sind, sich zu der darin ausgedrückten ideellen Wahrheit bekennen müssen. In diesem Sinne ruht die Menschwerdung Christi auf dem Boden der Menschheit, der sie doch zugleich ihren Geistesgehalt mittheilt; die Persönlichkeit des Heilands tritt in das sündige Leben des menschlichen Geschlechts, es muß sich ergeben, was sie ohne ihn war, mit ihm geworden und werden soll, welche

---

[1]) Stäudlin's Lehrbuch, S. 292.

[2]) Daher die Aeußerung S. 277. „Wenn man nun auch das Historische in diesen Lehren verwerfen oder von dem historischen Jesus ganz abstrahiren wollte: so würden doch immer in diesen Lehren große und wahre, von aller Geschichte unabhängige Ideen übrig bleiben, welche man mit aller Kunst der gemeinen historischen Exegese nicht wegräumen kann.“

heiligende Kraft von ihm ihren Ursprung genommen und welche Bürgschaft göttlicher Sündenvergebung in seinem Tode gegeben sei, lauter Wirkungen, die durch den Glauben an ihn in der Gemeinschaft lebendig werden. Stäudlin befindet sich hier auf einem beifallswerthen Wege, er folgt einem Idealismus, welcher die Unterlage des Factischen nicht mehr verschmäht; doch bringt er die folgenden Lehrstücke von der Sünde, Gnade und Rechtfertigung nicht auf einen präcisen Ausdruck. Die Lehre vom Opfertode war von Kant als symbolische Versinnlichung und Bestätigung einer praktischen Vernunftwahrheit interpretirt worden. Die Kantischen Theologen bedienten sich eine Zeit lang der symbolischen Auslegung oder suchten sie mit der Annahme einer Accommodation der Apostel an die jüdische Vorstellungsweise zu unterstützen. Stäudlin will sich dabei nicht beruhigen. Zu durchgreifend hat der Tod des Heilandes gewirkt und zu innig hängt er mit der Bestimmung seiner Menschwerdung zusammen, um nur sinnbildlich verstanden zu werden, oder nur den Vorurtheilen der Juden theoretisch angepaßt zu sein. Aber auch die buchstäbliche Fassung einer durch den Tod Christi wirklich hervorgebrachten stellvertretenden Genugthuung ist unzulässig; daher bleibt nur die eine Auskunft, daß zwischen der Thatsache und ihrem idealen Reflex ein Verhältniß innerer Angemessenheit statuirt wird. Stäudlin bezeichnet den Tod des Herrn als „eine lehrreiche symbolische Handlung, durch welche Beides, die göttliche Güte und Strafgerechtigkeit, und zwar in ihrer Vereinbarkeit, sinnlich und faßlich dargestellt werden sollten." Aber in dieser Darstellung ist zugleich eine objective Wahrheit enthalten, der Glaube ist verpflichtet, in diesem Ereigniß den Ausdruck wie der Gerechtigkeit so auch eines versöhnlichen göttlichen Liebeswillens und den stärksten Versicherungsgrund der verzeihenden Gnade zu erblicken. Der Verfasser bemüht sich abermals, mit dem symbolischen Sinn zugleich eine objective Gültigkeit des Versöhnungsopfers Christi zu verbinden, legt aber doch in der Erklärung den größeren Nachdruck wieder auf die subjectiv-symbolische Bedeutung. Die Sündenvergebung, sagt er, soll uns im Christenthum ebenso gewiß sein, als wenn die Strafen für unsere Sünden uns abgenommen, auf den sterbenden Jesus über-

tragen und von ihm gesühnt worden wären [1]). Der Glaube, sofern er bloßes Zutrauen ist, macht nicht sowohl selig, als er uns gewiß macht, daß wir selig werden sollen, sofern er aber als Ueberzeugung von echten moralischen und religiösen Grundsätzen verstanden wird, ist er die Quelle aller wahren Besserung [2]). Beide Momente bleiben also ganz unvermittelt. Am Ungünstigsten wird wieder die Prädestination beurtheilt, diese war, wie schon erwähnt, längst anstößig geworden, und nicht etwa aus confessionellen Gründen, wie sie damals wenig mitsprachen, sondern aus philosophischen, weil in einem Zeitalter, welches das Princip der Freiheit zum Glaubensworte erhoben hatte, schon der bloße Name der Vorherbestimmung Widerwillen erregte. Endlich dürfen wir uns nicht wundern, wenn der Dogmatiker für die Bilder christlicher Hoffnung und Zukunft nur die allgemeine Zuversicht der Unsterblichkeit in Händen behält; denn nachdem die Kritik alle Bestandtheile der Eschatologie unsicher gemacht hatte, blieb zunächst nur übrig, sie als Einkleidungen der allgemeinen Idee des ewigen Lebens und der Unsterblichkeit hinzustellen, und Stäudlin begnügt sich mit problematischen Urtheilen, indem er sich gegen die Buchstäblichkeit verwahrt und z. B. bemerkt, daß die Vernunft die Ewigkeit der Höllenstrafen ebenso wie die Endlichkeit derselben unter Umständen als möglich anerkennen müsse.

Johann Ernst Christian Schmidt in Gießen, bekannt durch seine von Rettberg fortgesetzte Kirchengeschichte, ist als Dogmatiker jetzt vergessen, darf aber hier nicht übergangen werden. Er hat als kalter Moralist begonnen, nachher aber sich interessanter entwickelt; sein erstes Lehrbuch von 1800 verräth den Einfluß Lessing's in der „Erziehung des Menschengeschlechts", sein zweites von 1808 ist von Fichte abhängig. Solche Schriften, welche mancher heutige Leser zu den seichtesten Producten des Rationalismus zählen möchte, sind keineswegs verdienstlos, sobald sie sich der wissenschaftlichen Stimmung, die sie vorfinden, nicht unbesehen

[1]) S. Göttinger Bibl. der neuesten theol. Literatur, Bd. I, 1795. Baur, Lehre von der Versöhnung, S. 594, woselbst auch die Ansicht von Flatt erörtert wird.

[2]) Ebendas. S. 388. 392.

überlassen. Schmidt erklärt sich gegen das Verfahren einer beliebigen Religionsmacherei, welche gewisse Ueberzeugungen des „religiösen Gefühls" ohne Weiteres christlich betitelt, ohne sich nach der historischen Wirklichkeit des Christenthums umzusehen. Auch er will die religiösen Gemeinplätze, welche der „vollkommen moralische Mensch" in sich trägt, nicht gering achten, nein er legt sie zum Grunde, aber bleibt doch in Verbindung mit der dem Dogmatiker obliegenden historischen Forschung; er will dort anlangen, wo er die Resultate der historischen Erkenntniß wiederfindet, um zu der Erklärung berechtigt zu sein: „Dies hier ist das Christenthum und dies sind die Bande, wodurch es mit dem menschlichen Herzen zusammenhängt" [1]). Die Durchführung dieses Vorhabens fällt freilich mager aus. Die ganze Darstellung theilt sich in einen allgemeinen Vernunftrahmen und in gewisse zu dessen Ausfüllung dienende christliche Vorstellungen oder Aussagen. Unsterblichkeit und Gottheit bilden die Glaubensartikel der ersten Ordnung, Fortdauer des Leibes, Weltschöpfung, Vorsehung, Vergeltung, Heiligung, Sündenvergebung die der zweiten Reihe [2]). Aus der Unendlichkeit der Forderungen des Gewissens, die zugleich erfüllbar und unerfüllbar erscheinen, fließt die Unendlichkeit unserer eigenen persönlichen Fortdauer; aus den Schwierigkeiten, die dem sittlichen Handeln entgegenstehen, ergiebt sich die Nothwendigkeit einer höchsten intelligenten und sittlichen Macht, welche sie überwinden hilft. Abhängigkeit der Dinge von Gott, Weltschöpfung und Welterhaltung sind unausweichliche Folge-

[1]) Schmidt, Lehrbuch der christlichen Dogmatik, Gießen 1800. Vgl. Mauritius S. 233: System der allerneuesten vom Kriticismus abweichenden Theologen.

[2]) Das Schema der vorangestellten kurzen Darstellung der Religionslehren ist:

articuli fidei

primi ordinis	secundi ordinis
1. Unsterblichkeit	5. Fortdauer des Körpers
	3. Weltschöpfung
	4. Vorsehung
2. Gottheit	6. Vergeltung
	7. Heiligung
	8. Sündenvergebung
	9. Offenbarung.

ungen dieses doppelten Glaubens. Die Welteinrichtung, welche das moralische Handeln fördern und die sittliche Festigkeit des Menschen entwickeln soll, muß einer vergeltenden und heiligenden Wirksamkeit in sich Raum geben; allein sie wäre unvollständig, wenn nicht auch durch die historischen Begebenheiten für die „Erziehung des Menschengeschlechts" gesorgt würde [1]). Diesem Bedürfniß entspricht die Offenbarung, indem sie durch Auctoritätsglauben, d. h. durch den Glauben an göttliche Gesandte, religiöse Wahrheiten mittheilt, und der Zeitpunkt der Offenbarung fällt mit der entwickelten Empfänglichkeit für Wunder- und Auctoritätsglauben nothwendig zusammen. Auf theoretische Beweise läßt sich allerdings dieser Glaube nicht stützen, allein es ist auch kein Grund, ihn zu verwerfen, so lange es feststeht, daß die Annahme einer Offenbarung ebenfalls erforderlich ist, um den Inhalt des durch stufenmäßige göttliche Erziehung den Menschen eingepflanzten religiösen Vertrauens in Gedanken auszudrücken. Positiv darf eine Religionslehre nur heißen, sofern sie geglaubt wird, womit nicht ausgeschlossen ist, daß sie dereinst auch wird vernunftmäßig erzeugt werden können. Betrachten wir aber diese Lehren als positive, und dazu liegt die Berechtigung in dem religiösen Erziehungsstadium, welches ihnen diesen Charakter aufgeprägt: so tritt das dogmatische Verfahren in sein Recht, und dann muß die Annahme einer objectiven Wahrheit der Offenbarung das Fundament bilden, auf welchem alles Andere beruht. Auf diese Rechtfertigung baut Schmidt seinen dogmatischen Entwurf, indem er zunächst den Wahrheiten der ersten Ordnung die der zweiten zur Seite stellt, dann aber die gewöhnliche Reihe der Artikel sammt kurzen exegetischen Belegen folgen läßt. Er geht so weit, die Möglichkeit der Wunder trotz der Kantischen Gegengründe festzuhalten und die Erbsünde als einen für die Moralität sehr wichtigen Begriff in erweitertem Sinne gelten zu lassen, und er sagt ferner, daß diejenigen Aussagen von der Person Christi, die von dem gewöhnlichen

[1]) Stäudlin, S. 444. 48. „Die Lehren von der Parusie, der Auferweckung der Todten, dem Gericht, dem Weltende, dem Himmel und der Hölle, sind nicht buchstäblich zu nehmen, denn diese Vorstellungen waren schon vor Christus unter den Juden vorhanden, ohne aus Offenbarung entsprungen zu sein."

Messiasbegriff abweichen, die meiste Glaubwürdigkeit haben, diese aber uns das Recht geben, einen „fehlerlosen vollendeten Menschenerzieher" in ihm zu erkennen, was denn kirchlich ausgedrückt so viel sei, als seine Gottheit zu behaupten [1]). Dagegen enthalten die Sätze vom doppelten Stande Christi eigentlich nur Nachrichten, von welchen sich dogmatisch nur beweisen läßt, daß sie die religiösen Wahrheiten, mit denen sie biblisch in Verbindung gesetzt werden, „nicht aufheben." Die Dogmatik wird an dieser Stelle lediglich zu einer exegetisch unterstützten Relation, und dieser Bericht erstreckt sich weiter auf den Abschnitt von der Erhaltung des Christenthums durch die Apostel, die Bibel und die Kirche. Daran erst schließt sich die Erklärung des Glaubens als desjenigen religiösen Gemüthszustandes, von welchem die Erlangung des göttlichen Wohlgefallens abhängig sein soll. Der Verfasser denkt den Glauben als moralische Gesinnung und als religiöses Vertrauen, nicht mehr als Mittel der Aneignung einer dargebotenen Gerechtigkeit; daher kann er die Namen der Heilsordnung von der Berufung bis zur Heiligung und den guten Werken als Stufen betrachten, nach welchen der Glaube selber zu seiner ihm zustehenden Vollendung gelangt, eine durchaus heterodoxe Wendung, die sich aber bei solcher Verallgemeinerung des Glaubensbegriffs wohl vertheidigen ließ. Der Glaube wird also selbst Proceß und zeigt als religiöse und sittliche Energie die Fortschritte des inneren Lebens, womit etwas gesagt ist, was die Theologie dieses Jahrhunderts in weitem Umfange in sich aufgenommen hat.

In diesem Buche berühren sich demnach Kantische und Lessing'sche Ideen mit einer Werthschätzung des Positiven. Die zweite Bearbeitung führt uns in eine Zeit, wo es schon üblicher geworden war, die Religion als eine Gewißheit im Gefühl zu bezeichnen,

[1]) Ueber den Opfertod Christi urtheilt Schmidt S. 233: „Um unserer Beruhigung willen, also nicht um einen Widerstreit zwischen ihren Eigenschaften zu heben, knüpfte die Gottheit die Sündenvergebung an den Tod Christi," fügt aber sehr oberflächlich hinzu, es sei aus moralischen Gründen nicht rathsam, diese Lehre zu einem Hauptgegenstand des öffentlichen Unterrichts zu machen, sie sollte mehr für die Privatbelehrung (?) dessen, der sich im Zustande der Gewissensunruhe und am Rande der Verzweiflung (!) befindet, aufbewahrt werden.

und schlägt noch mehr eine subjectivirende Richtung ein. Zwar das Princip wird ebenso abstract gefaßt als Erfüllbarkeit der Forderungen des sittlichen Triebes, aber der Dogmatiker, offenbar von Fichte angeregt, bemüht sich, die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins festzuhalten, in welchem auch unabhängig von der rein gegenständlichen Betrachtung die christlichen Lehrsätze sich bewahrheiten. Der Glaube an Wunder hängt mit der religiösen Denkart überhaupt zusammen und ergiebt sich aus der Vereinigung der natürlichen mit der übernatürlichen Weltansicht, die auf dem Standpunkt der Religion beide zusammenlaufen; er hängt nicht ab von der Existenz solcher Ereignisse und kann bestehen, auch wenn die Geschichte kein einziges Factum dieser Art aufzuweisen hätte [1]). Es ist die Erkenntniß der religiösen Bedürfnisse des Menschen, welche Wesen und Zweck aller christlichen Mittheilung erklärlich macht. Wenn die Ueberzeugung völliger Unwürdigkeit vor Gott verbunden mit dem vollen Mißtrauen in die eigene Kraft den Menschen erfüllt: so gelangt er zu einem dreifachen Begehren, er wünscht über den Willen Gottes und die Mittel zu dessen Erfüllung belehrt zu werden, er will, daß die ihn drückende Schuld vernichtet und daß ihm Kraft zum Guten mitgetheilt werde [2]). Dieses dreifache Bedürfniß soll durch die göttliche Veranstaltung seine Befriedigung finden. Und wirklich stellt die Bibel uns eine offenbarende Erziehungsgeschichte der Menschheit vor Augen, sie verkündigt in dem göttlichen Menschen Christus einen Bürgen und Zeugen der Sündenvergebung und verheißt eine Allen zugängliche heiligende Kraft des Geistes. Aber alle diese Lehren haben erst ihren Werth, wenn das religiöse Bewußtsein sich ihnen aufschließt; dann wird der Glaube seines Rechtes inne, auf sein voriges Ich wie auf ein fremdes Wesen, dessen Verwerflichkeit ihm nicht mehr angerechnet wird, zurückblicken und mit dieser kühnsten Forderung sich an den wenden zu dürfen, der auch das Geschehene ungeschehen zu machen vermag. Hier wie bei Stäudlin finden wir also eine geflissentliche Betonung des subjectiv religiösen Standpunkts und seiner natürlichen

[1]) Schmidt, Christl. Religionslehre, Gieß. 1808, S. 52 ff.

[2]) Vgl. den Abschnitt von den religiösen Bedürfnissen des Menschen, S. 65 ff.

Berechtigung und wir werden dadurch auf Schleiermacher's Dogmatik vorbereitet [1]).

Wir scheiden hiermit von den Dogmatikern der Kantischen und Fichte'schen Epoche, obwohl wir wissen, daß sich der Einfluß des Kantianismus auf Einzelne wie Wegscheider noch weiter erstreckt. Es war keine Zeit theologischer Umwälzung mehr, wohl aber eine Zeit des heftigsten Verlangens nach einem letzten glücklichen Ausgang so vieler religiösen und wissenschaftlichen Kämpfe, für Viele des bequemen Ausruhens in dem Bewußtsein, daß dieses Ziel schon erreicht sei. Niemals war — wenigstens innerhalb der deutschen Theologie — die sittliche Vernunft so unbedingt zur Richterin erhoben worden, folglich glaubte man auch ein Resultat der Befreiung erwarten zu dürfen wie nie zuvor; ja man meinte im Sinne der christlichen Offenbarung selber zu handeln, wenn man sich aus allen Verwicklungen in das offene Feld allgemeiner Ideen flüchtete, um deren willen sie selber „provisorisch in's Leben getreten sei. Zu dieser Betrachtung bot die Philosophie die Hand. Aber selbst die Philosophie verharrte nicht bei dieser geschichtslosen Abstraction, die Theologie aber hätte sich selbst, ihre Tradition und ihr biblisch-historisches Geschäft aufgeben müssen, wenn sie nicht hätte zu jenen Stoffen zurücklenken sollen, von denen eine so unvergleichliche Anziehungskraft ausging und welche ein unablässiges Studium ebenso forderten wie verlohnten. Eine Wissenschaft, die sich selber das Ansehen gab, alles Eigenthümliche und Besondere, woran die Christen-

[1]) Ueber die Erbsünde bemerkt Schmidt in dem Lehrbuch der Dogmatik, S. 142: Der Mensch ist nichts ohne Anleitung, also von Natur unwissend und unfähig zum Guten, und er wird dennoch durch natürliche Neigungen in der Pflichterfüllung gestört. Aus beiden Momenten besteht die Erbsünde, deren Ursache weder in der Gottheit, noch in der eigenen persönlichen Selbstbestimmung, sondern nur in der Verbindung mit den übrigen Menschen, man nenne sie nun Abstammung oder Erziehung, gefunden werden kann. In der christlichen Religionslehre sagt er S. 71, daß der Mensch sich individuell selbständig findet und ihm nur zugerechnet werden kann, was seine That ist. Aber er betrachtet sich zugleich als integrirenden Theil eines Ganzen der Menschheit, als Glied eines Gesammtkörpers. Ein Allen gemeinsames Gebrechen erscheint daher als Folge einer allgemeinen Schuld, und es wird auf die Stammeltern zurückgeführt, sofern diese das Geschlecht selber repräsentiren.

heit bisher gehangen, schlechthin entbehren zu können, um allein im Besitze dessen zu schwelgen, „was sich nie und nirgends begeben," weil dies allein nie veralten kann, — eine solche Wissenschaft giebt sich selber das Zeugniß der höchsten Reife und sittlichen Mündigkeit. Allein der Zustand des deutschen Lebens bestätigte diesen Anspruch nicht. Die wunderschöne Blüthe der deutschen Poesie und der humanistischen Bildung sonnte sich in heiterem Licht und sog aus dem Aether der Ideale ihre Nahrung, aber von Unten her ging ihr die Kraft aus und sie hing an einem schlaffen Stengel. Die Tugend, wie sie von der Mehrzahl ausgeübt wurde, war wohlfeil und mit einem starken Zusatz sittlicher Laxheit und Selbstgefälligkeit behaftet, die schwersten Prüfungen und bittersten Demüthigungen standen ihr bevor, ehe sie sich zu neuer Kraft erheben sollte. Der sittliche Geist nach seiner wirklichen Bethätigung stand zurück gegen die Autonomie, die er sich beigelegt hatte. Die Moralisten hatten es für eine Schwäche erklärt, mit der christlichen Ueberlieferung verbunden bleiben zu wollen; aber siehe da, als mit dem Anfang dieses Jahrhunderts eine Stärkung des Gemeingeistes begann, da erwachte zugleich eine wärmere Liebe zu den Gestalten des Gottesreichs; in der bloßen Emancipation konnte also die Weihe der Kraft nicht liegen. Stellen wir also die religiöse Zeitfrage, so weit sie damals vorlag, dahin, ob die Religion fortan nur von Gott, Unsterblichkeit und Tugend oder Freiheit, oder auch von Christus und dem Evangelium handeln sollte: so war sie in der eben besprochenen Epoche bereits erledigt. Selbst solche Stimmführer der Nation, die wie Schiller allem Kirchlichen bisher fern gestanden hatten, sahen sich nach der kirchlichen Gemeinschaft um. Auf die Theologie übte diese Wendung zunächst nur einen leisen und indirecten Einfluß aus, ihre Fragen und Standpunkte blieben dieselben. Unter den Dogmatikern dieses Abschnitts findet sich keine Erscheinung von durchgreifender Wichtigkeit, aber auch kein Stillstand tritt ein; Einige bleiben hinter dem gewöhnlichen Rationalismus zurück, Andere überbieten ihn. Das confessionelle Bewußtsein war fast geschwunden, während die äußerliche Trennung der Kirchen fortbestand, der historische und literarische Faden wurde aufgenommen, und als Wilhelm Mün-

scher 1802 nach einem kühlen verständigen Pragmatismus, bo
großer Sorgfalt und Faßlichkeit die Dogmengeschichte, und seit
schon Gottlieb Jakob Planck ungleich geistvoller und anzieh
obwohl ebenfalls einseitig pragmatisirend, die Geschichte des pro
tischen Lehrbegriffs bearbeitete, empfing das historische Intere
der Entwicklung des christlichen Glaubens neue und fruchtbar
regung. In der Dogmatik hielt sich der blasse Moralismus
nachdem die frühesten Anhänger der Kantischen Schule All
moralische Kategorieen aufgelöst hatten, nannten die spätere
„religiöses Bedürfniß", ohne dessen Anerkennung die Bedeutun
Lehre nicht gewürdigt werden könne.

Zweiter Abschnitt.

Die speculative Dogmatik.

I. Schelling.

Bei einer früheren Gelegenheit ist die Bemerkung gemacht worden, daß wo Philosophie und Theologie sich berühren, dabei eine Wechselwirkung von *ungleicher* Beschaffenheit stattzufinden pflegt; die Theologie wirkt *forttreibend* auf die Philosophie und empfängt dafür eine Gegenwirkung von methodischer Art, und dies allerdings so, daß nach beiden Seiten auch der Inhalt afficirt werden muß. Wir glauben, daß sich diese Ansicht auch im Vorstehenden bestätigt hat. Denn wenn schon *Kant* die religiöse Anregung nicht zurückwies: so wurde dieselbe unter den Nachfolgern zu einer treibenden Macht, welche in jedem Stadium eine interessante Wechselbeziehung zu dem Ganzen der Theologie und Religion zu Tage förderte. Keiner der genannten Denker fand Ruhe, ehe er sich nicht irgendwie an der christlichen Idee betheiligt hatte, die Theologie aber entnahm von jener Seite Denkformen, welche ohne die selbständige gelehrte Ueberlieferung zu durchbrechen, auf das System selber einen Einfluß der wissenschaftlichen Behandlung und Beleuchtung übten. Aber bei dieser letzten sehr freien Wechselwirkung sollte es nicht bleiben, wir nähern uns einer neuen Erscheinung deutscher Speculation, welche, indem sie den allgemeinen Standpunkt der Religion antastete, doch zugleich die innersten Bedürfnisse der Theologie zu befriedigen, deren Fehler aufzudecken und deren Versäumniß nachzuholen unternahm. Und von dieser Erscheinung fällt der wichtigere Theil noch in den Umkreis unserer Darstellung.

In Schelling's Philosophie spricht die persönliche Genialität ihres Urhebers, aber auch die Neigung der Zeit, aus welcher sie hervorging. Sie ist begleitet von der romantischen Poesie, begleitet von dem Streben nach einer umfassenden Natur- und Geschichtsbetrachtung und von dem Verlangen des Geistes, die farblosen Abstractionen des Idealismus zu verlassen, um in der realen Welt heimisch zu werden; damit werden in das neue Jahrhundert höchst wichtige Charakterzüge eingeführt. Die klassische Epoche hielt sich an antike Vorbilder, die romantische suchte die bedeutenden Gestalten der christlichen Vergangenheit wieder auf, und es verdient Erwähnung, daß Dante's göttliche Komödie 1802 zum ersten Mal von A. W. Schlegel mit historischem Geist beurtheilt wurde. Der philosophische Stoff erweitert sich um eine zweite Hälfte von unabsehbarer Ausdehnung, denn Natur und Welt, welche dem letzten Denker nur wie Scheingestalten oder als Material des sittlichen Handelns vorgeschwebt hatten, thun sich auf als eine lebensvolle Wirklichkeit, und bis in ihre innersten Kräfte verfolgt verheißen sie der Wissenschaft die reichste Ausbeute. Das Universum, sichtbar und unsichtbar zugleich, ist ein Ganzes, seine inneren Abtheilungen und Stufen heben sich zur Einheit auf. Der Blick verliert sich über die nächstliegende empirische Verkettung der Dinge hinaus in die weiteste Ferne; nicht das Bestimmte und Deutliche allein soll aufgesucht werden, auch das Dunkle fordert Aufmerksamkeit und Verständniß, weil es einen unentbehrlichen Factor aller Geistes- und Weltentfaltung enthält und weil überhaupt jeder Weg zum Licht nur durch das Dunkel hindurchführt. Wie Novalis die Nacht besang: so wird sie auch von Schelling als die herrliche Mutter der Erkenntniß gepriesen. Mit dieser großartigen Erweiterung des philosophischen Schauplatzes vermehrt sich aber die Schwierigkeit der Mittheilung und Anleitung; die neue Speculation, — um den von nun an üblichen Namen zu gebrauchen, — ist weit weniger lehrbar als die ältere, sie schreitet ohne systematischen Abschluß in kühnen Gedankenentwürfen vorwärts; aus dem Denken wird ein Schauen, die Methode fehlt und es wird dem Schüler zugemuthet, das nöthige Organ der intellectuellen Anschauung in sich selber hervorzubringen.

Als bekannt darf vorausgesetzt werden, durch welche Mittel **Schelling** den subjectiven Idealismus aus der Enge, in die er sich selbst getrieben, erlöst und in der beschränkten Behauptung des Ich den neuen Schlüssel zum Verständniß aller Dinge entdeckt habe [1]). Dieser Uebergang in die Weite glich einer philosophischen Offenbarung. Immerhin mag das Ich sich selber als Princip festhalten, dennoch kann es nicht bei sich allein stehen bleiben, weil sein wahres Sein ein thätiges ist. Indem es sich innerlich explicirt und in allem Denken und Wissen zunächst sich selber gegenständlich wird, bewegt es sich nach den Gesetzen des Raumes und der Zeit; aber an diesen Fäden wird es zugleich über seine Schranken hinausgeführt, denn dieselbe Verbindung von Raum und Zeit, dieselbe Expansion und Contraction, die seine geistige Thätigkeit begleitet, findet sich in jeder Regung des Natürlichen wieder. Das thätige Subject erkennt ferner, daß jenes Etwas, welches durch ein geistiges Wollen aus dem Grunde des Ich hervorgelockt wird, zunächst zwar ein Anderes ist als das wissende und wollende Selbst und diesem gegenständlich wird, doch aber mit dem letzteren dieselbe Wurzel hat. Sein und Wissen lösen sich von einander ab, um wieder zusammenzufließen, Ideales und Reales, denkendes und gedachtes Sein sind in ihrer Wurzel identisch. Die subjective Entfaltung, welche von dem gemeinsamen Grunde aus diese Zweiheit producirt, um sie wieder aufzuheben, macht das eigenste Wesen des Menschen aus; aber siehe da, auch sie gehört ihm nicht ausschließlich zu, sondern er braucht nur den Muth zu haben, das Gesetz der Subjectivität und Objectivität sammt der ihnen einwohnenden Indifferenz und Identität auch außer sich zur Anwendung zu bringen: so erkennt er überall dasselbe Grundverhältniß der Dinge; die Welt tritt ihm nahe und wird durchsichtig vor seinen Augen, und der einzige Unterschied zwischen ihm und ihr besteht darin, daß in keinem anderen Punkte als im Menschen sich das Ideale zur Klarheit eines wissenden und urtheilenden Bewußtseins erschließt. Der Mensch ist selber

---

[1]) Vgl. Chalybäus, Vorlesungen, S. 191 ff. Herrmann a. a. O. S. 172, dazu den lehrreichen Artikel von Heyder in Herzog's Encyklopädie. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II, § 317. 318. S. 482.

Natur, weil er Bewegung ist; Proceß, Entfaltung, Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit und von der Potentialität zur Actualität wiederholen sich in jedem andern Lebendigen, das Reale und gleichsam Leibliche geht voran, das Ideale folgt. Die Scheidewand zwischen dem Ich und der Natur ist gefallen, das Eine findet sich im Andern wieder; hier öffnet sich die geheimnißvolle Schwelle der Naturphilosophie, und es kommt darauf an, das Natur- und Geistesleben zu gliedern, nach beiden Seiten hin die gleichnamigen Stufen zu finden und Parallelen zu ziehen zwischen der anfangs dunkeln, dann aber immer helleren und geistvolleren Naturkraft und zwischen der zuerst triebartigen und bewußtlosen, nachher aber immer klareren, zum Wissen und Begreifen emporsteigenden Seelenthätigkeit. Die Natur offenbart den Gegensatz der Materie und des Lichts, von ihnen aus ergiebt sich ein Stufengang der Kräfte bis zu den höchsten Formen der Organisation; dieser Proceß hat sein Gegenstück auf Seiten des Geistes und Bewußtseins. Was das menschliche Einzelleben nur unvollständig erkennen läßt, das bringen die Epochen der Welt- und Menschheitsgeschichte in den großartigsten Verhältnissen zur Anschauung.

Bis hierher ist die Schelling'sche Philosophie von einer höchst eigenthümlichen geistigen Stimmung begleitet, sie erfreut und erhebt nicht allein, sie demüthigt zugleich. Nach Anleitung der älteren Philosophie wie der Theologie hatte sich der Mensch als alleinigen höchsten Weltzweck und Inhaber des Geistes innerhalb der Schöpfung betrachten lernen, jetzt aber, nachdem die Naturphilosophie der Geistesphilosophie ebenbürtig geworden und beide sich als innig verbundene Theile desselben Ganzen anerkannt hatten, sollte er von dieser stolzen Isolirung herabsteigen. Er ist zwar zur schönsten Blüthe des Naturlebens geworden, aber auch zu dessen lebendigem Gliede, er ist ihr verpflichtet, denn die Schöpfung hat ihn zum Ausleger ihrer verborgenen Vorgänge ausersehen. Er darf sich nicht rühmen, den Geist allein zu besitzen, welcher ihn vielmehr von allen Seiten umgiebt und der durch alle Wandelungen natürlicher Potenzen immer erkennbarer hindurchschimmert. Beiläufig sei bemerkt, daß auf diesem Wege eine ganz andere physische Anthropologie auf breitester

s entstehen mußte. Steffen's in seiner Anthropologie denkt
Menschen als Schlußpunkt einer unendlichen Vergangenheit und
rt von allen Naturreichen bis zum stummen Gebirge herab
enschaft über den geheimen Beitrag, den auch sie zu der Bildung
Menschenwesens geliefert haben. Der Mensch nach Schelling
sich also nicht als ein Besonderes ansehen, noch als Oberherren
Besitzer der Schöpfung gegenüber allen übrigen Lebensformen,
rn sich auf's Innigste und Allseitigste mit ihr verbunden wissen.
l Selbstgefühl wird herabgesetzt, aber mit dieser Demüthigung
indet der weitere Verlauf des Systems eine desto größere Hoch-
tung des Selbstbewußtseins. An dem Ich haftete schon bei
te ein absolutistischer Anspruch, dieser sollte bei Schelling
verloren gehen, wie sich denn überhaupt die neuere Speculation
wöhnte, immer verschwenderischer mit dem Prädicat des Abso-
n zu schalten. Die intellectuelle Anschauung liefert nichts Höheres
das Bild einer in's Unendliche entwickelten Thätigkeit, und da
diese Idee auf niederer Stufe in der Natur, auf höherer im
realisirt findet: so giebt es überhaupt Nichts, was nicht nach
m Schema gemessen werden müßte. Das Absolute selber oder
Weltich hat in dem menschlichen Selbst sein Analogon, es ist
die unendlich vergrößerte Ausführung desselben Entwurfs, und
nach diesem Gesetz kann es seinen unermeßlichen Inhalt darlegen.
aus ergiebt sich das speculative Recht, ein Absolutes und Gött-
s entweder gar nicht anzuerkennen, oder es nach dem Schema,
jes sich in der Sphäre des Endlichen nach allen Seiten wieder-
, zu construiren, folglich mit dem All der Dinge und dessen
ssiver Bewegung zu verbinden. Es giebt eben kein wahres Sein
ein Werden und Wirken, selbst der Weltgrund wird nichtig
leblos, wenn wir ihn durch Annahme eines Schöpfungsacts aus
Universum heraussetzen, denn gerade in diesem Ganzen hat er
von Anbeginn als Urpotenz und immanente Schöpfungskraft be-
igt. Nennen wir ihn aber Gott: so soll uns auch dieser Name
t über die Grenzen des gesammten Weltphänomens hinausführen,
ern bloß in dessen großartigste Verhältnisse hinein. Dadurch
en wir eben das All, daß wir in ihm, nicht außer ihm, auch

Gott haben, und dadurch haben wir Gott, daß uns das Universum eine unendliche ihn offenbarende Activität vor Augen stellt. Denn indem die Welt aus dem uranfänglichen Dunkel der Materie sich zum Lichte emporbildet, dient sie der Ausgeburt des Absoluten; das ihr einwohnende Lebensprincip regt sich als Weltseele bewußtlos in allen Pulsschlägen der Natur, um dann zuletzt auf der Stufe der Menschheit zum wahren Selbstbewußtsein vorzubringen. Es ist der höchste Aufschwung des Geistes, „jene heilige Einheit zu schauen, worin Gott ungetrennt ist mit der Natur,“ oder jene andere, wo er im Menschengeiste die Stätte seiner Selbstbetrachtung findet. Hier also wird dem Menschen seine höchste Stellung im Universum zugewiesen, und wir brauchten nur noch die Epochen des historischen Processes anzugeben, um zu ermitteln, auf welchem Wege er derselben vollständig inne geworden sei. Gewiß er wird für die ihm zuerkannte Gemeinschaft mit der Natur reichlich entschädigt, er allein hat die durch Alles hindurchgehende Aufhebung des Gegensatzes der Subjectivität und Objectivität an höchster Stelle zu vollziehen, so daß das absolute Subject des Weltgeistes sich in der Idee der Menschheit objectivirt und zur sich selbst erkennenden Vernunft wird. Größeres kann von der menschlichen Creatur nicht gesagt werden, als daß sie das Absolute vollenden und seiner Idee adäquat machen hilft; aber dieser ungeheuern Position folgt auch die Negation auf dem Fuße. Das Göttliche, indem es in die Menschheit und deren Bewußtsein eingeht, erfaßt sich allerdings auch in der einzelnen Persönlichkeit, aber nicht um sich in ihr festzuhalten, denn dadurch würde es ein beharrendes und beschränktes, während die Grundanschauung fordert, daß in der ewigen Wandelung des Absoluten das persönliche Einzelleben zwar gesetzt, aber auch dem Allgemeinen zurückgegeben wird. Die absolute Selbstheit also muß fallen, und mit der höchsten Erhebung, deren das Selbstbewußtsein fähig ist, mit dem Eintritt in jene oberste Region des Göttlichen verbindet sich nothwendig eine Verzichtleistung des einzelnen menschlichen Subjects auf sich selbst und auf seine unbegrenzte Fortdauer. Wer sich zur Anschauung der Identität des Geistes und der Natur emporgeschwungen, hat Antheil am ewigen Leben, mag er auch individuell dem Tode verfallen.

In diesen Grundlinien entwickelt sich das System der Immanenz, doch fehlt demselben noch Ein Zug, und zwar ein bedeutender und vertiefender. In dem Bisherigen scheint die sittliche Natur des Menschen nicht zu ihrem Rechte zu kommen; für die Freiheit giebt es keinen Raum, als welchen die unendliche Verwirklichung des Absoluten offen läßt, wie aber das Freie in dem Nothwendigen sich bewegen könne, wird nicht gesagt. Desto gründlicher hat sich Schelling in den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit auf dieses Problem eingelassen, von welcher berühmten Abhandlung mit Recht gesagt worden, daß sie die Philosophie ihres Urhebers in ein anderes Stadium einrücken läßt. Zwar sind die Principien ganz dieselben, ebenso der Gang der Dialektik, aber das Gesammtbild des Gegenstandes verschärft sich durch das Hinzutreten eines dualistischen Moments, und die unendliche Verschiedenheit Gottes von den Dingen wird stärker hervorgehoben. Gott ist nicht, sondern er wird erst, und was seinem actuellen Dasein vorangeht, ist nur sein eigener „dunkler Grund", gerade wie jede andere Existenz eine unbegreifliche Naturbasis hinter und unter sich hat [1]). Es gleicht einem völlig naturähnlichen Hergang, wenn beschrieben wird, wie aus dem Grund Gottes dessen Sehnsucht, sich selbst zu gebären, hervorgeht [2]). Dieser sehnsuchtsvolle Trieb ist die erste Regung des göttlichen Daseins und erzeugt in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche Er sich wie in einem Ebenbilde erblickt. Darin ist ein zweiter Act der Verwirklichung Gottes enthalten; die reflexive Vorstellung entspricht dem Verstande, und indem derselbe das ursprüngliche Wort der Sehnsucht an sich heranzieht, vereinigen sich beide zu einem allmächtigen freischaffenden Willen. Wir erhalten demnach

[1]) „Wie alle Persönlichkeit auf einem dunkeln Grunde ruht, indem sie durch den Geist verklärte natürliche Selbstheit ist: so auch die göttliche. Gott wird zur Persönlichkeit, indem er diesen dunkeln Grund, das was früher das Absolute genannt wurde, das Irrationale, weil es dem Geiste am Meisten entgegengesetzt ist, zum persönlichen Geiste verklärt." Erdmann, Grundriß der Gesch. der Phil. II, S. 550.

[2]) Untersuchungen vom Wesen der Freiheit, in Schelling's philos. Schriften, Bd. I, Landsh. 1809, S. 433.

zwei Principien, ebenso wohl trennbar wie vereinbar, sie sind in allem Daseienden gesetzt, aber nur in Gott zu unauflöslicher Harmonie verbunden. Nach der einen Richtung stehen die Dinge als geschieden von Gott nur in dem Princip des Grundes, sie folgen der Sucht und dem Triebe und äußern den creatürlichen Eigenwillen, aus dem allertiefsten Centrum sich zum Lichte des Verstandes zu erheben und den Universalwillen hervorzubringen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in ihm zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra. „In ihm allein hat Gott die Welt geliebt, und eben dies Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat" [1]). Der Mensch trägt, weil er creatürlich ist, ein relativ unabhängiges Princip in sich, wenn es aber zum Licht verklärt wird, geht der Geist als Höheres in ihm auf. Wäre nun die Verbindung des Hellen mit dem Dunkeln, des Geistes mit der Natur in ihm ebenso unlösbar vorhanden wie in Gott: so würde eine Unterscheidung nicht möglich sein und der Geist Gottes nicht als solcher offenbar werden. In der Möglichkeit der Entzweiung gegenüber jener untrennbaren Einheit liegt auch die Möglichkeit des Guten und Bösen; das Böse also entsteht daher, daß die beiden genannten Potenzen ihre natürliche Stellung vertauschen; der Naturwille des Grundes, statt in der ruhigen Wohnung seines Centrums zu verharren, bricht hervor einem „aufgereizten Archäus" gleich und bringt in die Peripherie, er löst dadurch die Eintracht mit dem Universalwillen, auf welcher das innere Gleichgewicht der Creaturen beruht. Aus dieser Möglichkeit wird aber eine unvermeidliche Wirklichkeit, denn es kann nicht anders sein, als daß der Mensch, weil das Creatürliche mit dem Universalen in ihm verbunden ist und ihm eine doppelte Quelle der Bewegung einwohnt, aus dieser anfänglichen Unentschiedenheit irgend einmal heraustritt, weil sonst eine Zweideutigkeit in der Schöpfung zurückbleiben würde, und es kann ebenso nicht anders sein, als daß Gott den Willen des Grundes wirken und gewähren läßt, damit auch der Wille des

[1]) Ebendas. S. 437.

es und der Liebe erkennbar werde [1]). Ohne Zwietracht kann
iebe sich nicht verwirklichen, ohne Trennung der Principien die
t nicht ihre Macht beweisen. — Aus dieser geistvollen und
sprochenen Deduction, deren weiterer Verlauf nicht an diese
e gehört, ergiebt sich Zweierlei. Die Anschauung der Gottheit
ie des Universums erhebt sich über das bloß naturphiloso-
e Niveau, weil sie das sittliche Moment in sich zur Geltung
t. Hatte Schelling früher behauptet, daß es für die mensch-
Freiheit keine Rettung gebe als in der göttlichen Immanenz,
e alle Bewegung in sich aufnimmt: so vindicirt er jetzt dem
lichen Willen dem Absoluten gegenüber eine relative Selbstän-
t. Gott und die Creatur bewegen sich nicht bloß in und mit
der, sondern auch wider einander; die sittliche Lebensansicht
nt an Wahrheit, der Gottesbegriff verdichtet sich gleichsam,
Gott ist etwas Realeres als die abstracten Idealisten wollen,
e ihn zu einer moralischen Weltordnung verdünnt haben. So-
liefert die genannte Abhandlung wie die älteren Vorlesungen
die Methode des academischen Studiums, den Grundriß einer
rischen Construction des Christenthums, den wir noch
ich zu berücksichtigen haben.

Wie die Natur aus der dunkeln Unbestimmtheit ihrer Kräfte
allmählich zum Licht und zur Wohlgestalt emporarbeitet: so
bart das Reich der Geschichte die schrittweise Geburt des Gei-
und die Weltalter dienen seiner Entfaltung [2]). In drei Perio-
verläuft der ganze Proceß, es sind die der Natur, des Schicksals
der Vorsehung. Anfangs bewegte sich Gott nur seiner Natur
in der Geschichte und ließ das Princip des Grundes in seiner
hängigkeit wirken; an der Spitze steht ein Zeitalter seliger Un-
iedenheit, darauf folgt ein zweites, wo die Mächte der Natur,
s in schreckender Allgewalt oder in schönen lockenden Menschen-
en, sich auf den Thron setzen. Es ist das Böse selber, was
in ihnen verwirklichen will, aber gebunden an seine chaotische

[1]) Ebendas. S. 452.
[2]) Ebendas. S. 459—61. Vorlesungen über die Methode des acad. Stud.,
Vorlesung.

Mannigfaltigkeit bleibt es unfähig, sich zur Einheit zu erheben, und sinkt am Ende in den alten Schooß seines Ursprungs zurück. Man bemerkt leicht, daß der Philosoph bei dieser Deutung des Gesammtbildes der Menschengeschichte sich über Mancherlei hinwegsetzt, denn die Religion des Alten Testaments ist doch wahrlich etwas Anderes als ein Wirkenlassen des Naturgrundes, und doch geht sie dem griechischen Polytheismus nicht nur parallel, sondern auch voran. Aber, fährt er fort, die alte Welt mit ihrer gefährlichen Schönheit und ihrem düstern Schicksal ging zu Grabe, der Geist des Guten nahte sich und forderte den Widerpart nochmals in ganzer Stärke heraus, bis endlich Christus als der Sohn in menschlicher Gestalt erschien, um den Verkehr der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott mußte Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Das christliche Dogma spricht daher nur den Höhepunkt der Weltgeschichte aus. Nachdem durch diesen Act der Menschwerdung die Möglichkeit des Heils oder der Heilung gegeben war, erfolgte die Gründung eines neuen Reichs, welches die ermattete Welt mit neuen Lebenskräften überströmte und Gott als Geist wirksam werden ließ. Bei dieser Auffassung soll der moralische Gesichtspunkt, welchen Kant's Religionsphilosophie voranstellte, nicht verloren gehen, denn durch die hergestellte Gemeinschaft mit Gott ist zugleich ein moralisches Reich eröffnet worden, welches alles irdische Walten einer liebevollen Vorsehung anvertraut. Das Christenthum ist daher seinem innersten Geiste nach und im höchsten Sinne historisch, und sein Wesen kann vermöge der Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden. In der christlichen Religion hat das Göttliche aufgehört, sich in Naturgestalten zu kleiden, sie ist das geoffenbarte Mysterium, welches die ideelle Welt und Wahrheit durch die historische Erscheinung kundthat, statt sie noch länger im Naturgeheimniß ahnen zu lassen. Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, ihre Religionsidee drückt symbolisch ein Sein des Unendlichen im Endlichen aus, während die der neuen nur durch ein Handeln objectiv werden kann, so daß alle Symbolik der Subjectivität angehört. Daher beginnt die

ie Welt mit einem schroffen Zurücktreten von dem Natürlichen, r dieser Bruch muß durch sittliche Kraft überwunden werden; e bewußte Versöhnung tritt an die Stelle einer bewußtlosen entität mit der Natur und der Entzweiung. Der Aufgang des ren Lebens wurde dadurch hervorgebracht, „daß das wahre Unliche in die Endlichkeit kam, nicht um dieses zu vergöttern, sonn um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch versöhnen." Daher ist Versöhnung des von Gott abgefallenen dlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit der erste Geke des Christenthums und die Idee der Dreieinigkeit eine schlechtn nothwendige [1]).

So wandert Schelling von der engen Zelle des Ich ausend durch alle Regionen der Natur und des Universums bis zum bsoluten hinauf, er bahnt sich den Weg zur Menschengeschichte und ersieht die wichtigsten Erscheinungsformen der Religion, um zuletzt l einer speculativen Reproduction des kirchlichen Dogma's anzungen. Seine Anschauungen sind alt und neu, sein Gedankensystem, weit es uns hier als vollendet vor Augen liegt, überspringt die vergangenen philosophischen und theologischen Epochen und greift ferne Zeiten zurück; tausend verwandte Stimmen werden wachrufen von Plato und Plotin bis Scotus Erigena und weiter rab bis Spinoza, und wiederum von Origenes bis Raimunns von Sabunde und Jakob Böhme; in ihnen Allen keimte jon die Erkenntniß des Universums und sie sollen die Oberflächhkeit der modernen Aufklärerei beschämen. Bei dieser Erweiterung r wissenschaftlichen Tradition kommen leisere und bestimmtere nalogieen in Betracht, und der Philosoph verschmäht nicht, an ugustin und an Luther's Schrift De servo arbitrio anzuknüpfen, o das Problem der menschlichen Freiheit tiefer verstanden wird

[1]) A. a. O. achte Vorlesung, S. 184 (Tüb. 1803): „Versöhnung des von ott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der ste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des niversums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben swegen in ihm schlechthin nothwendig ist." Vgl. Baur, die Lehre von der reieinigkeit, S. 810ff. Dorner, Entwicklungsgeschichte &c. II, S. 1058. 1062ff.

als von den neueren Kritikern. Was er aber aus der frischesten Gegenwart schöpfte, war der Zauber einer geistvollen Naturbetrachtung, und wir glauben mit Vielen zu reden, wenn wir die Naturphilosophie als den eigentlichen Mittelpunkt und nicht minder als die Klippe der Schelling'schen Lehre bezeichnen. Es war natürlich, daß die von Fichte so gewaltsam zurückgedrängte philosophische Naturerkenntniß nunmehr bis zu schwelgerischem Genusse nachgeholt wurde. Und man braucht wahrlich nicht in den Nebeln der Romantik befangen zu sein, um noch gegenwärtig die Anziehungskraft dieser Interpretationen der Schöpfung zu empfinden; denn sie machen das Natürliche durchsichtig, es kommt zu seinem Recht, nicht weil es zweckmäßig, sondern weil es lebendig ist und einen Zug vernünftiger Vollkommenheit darstellt. Die äußerlich teleologische Ansicht weicht der dynamischen, welche in der Offenbarung des Geistes den allgemeinen Weltzweck sucht. Soweit nur immer das Leben des Naturorganismus einem wundervollen Wechselspiel der Kräfte verglichen werden mag, ebenso weit begleitet uns der sinnvolle Eindruck dieser Deutungen. Auch die Vergleichbarkeit der Natur- und Geistesphilosophie sammt den interessanten Wechselbeziehungen beider Gebiete und sammt den Anwendungen auf den Gang der Weltgeschichte haben wir zu den fruchtbaren Ergebnissen dieser Weltweisheit zu rechnen, nicht aber das Machtgebot der Identität, dieses speculative Edict, durch welches das Princip der Immanenz zum Abschluß gebracht und das Absolute genöthigt wird, sich in einem von der endlichen Natur geborgten Kleide zu bewegen. Die Endlichkeit kennt keine höheren Kategorieen als die des Lebens und der thätigen Entwickelung, diese gelangen hier allseitig und nach den umfassendsten Verhältnissen zur Anwendung; durch sie wird das Endliche dem Absoluten nicht entfremdet, sondern es soll sich gerade nach ihrem Maaßstabe zu einer unbegrenzten Theilnahme am Absoluten entfalten. Allein bei dieser relativen Immanenz bleibt der Philosoph nicht stehen, sondern er kennt überhaupt keine Idee, deren Gegenstand sich nicht der Nothwendigkeit einer Genesis oder eines Uebergangs von der Potentialität seines eigenen Grundes zur Actualität des Daseins unterwerfen müßte, auch das

Absolute soll auf diesem Wege und innerhalb des Universums sich selber gewinnen. Zwar wird, wie wir oben sahen, das Absolute in seiner höchsten Potenz als sich selbst wissende Vernunft und Freiheit anerkannt, und es erreicht damit den Höhepunkt, auf welchem es sich über alle Creatur erhebt und in den vollen Begriff der Gottheit eintritt; allein zu diesem wahren Gottsein gelangt es doch erst auf dem Wege der Geburt und Entwicklung, steht also von Anfang an unter dem Grundgesetz des Universums, um erst allmählich diesem Banne zu entwachsen. Jedermann weiß, wieviel die neuere Speculation damit ausgerichtet hat, daß sie die Begriffe Proceß und absolut, welche scheinbar einander ausschließen, zuversichtlich verband und mit der Formel des absoluten Processes dem höchsten Begreiflichen einen adäquaten Ausdruck gegeben zu haben glaubte. Der denkende Geist gewöhnt sich auch an diese Formel, damit ist aber keineswegs bewiesen, daß sie dessen Forderung anden Begriff einer höchsten Vollkommenheit auch wirklich ausspricht. Die christliche Religion verhält sich nach unserer Ueberzeugung zu der Idee einer Immanenz des Göttlichen in der Welt nicht so spröde, wie Viele sagen, sie darf und soll einen lebendigen Gott in der Welt und in der Geschichte erkennen und wird dazu selbst biblisch angeleitet; dagegen kann sie nimmermehr auskommen mit einem naturalisirten und historisch verwirklichten Gott, welchem die Absolutheit des Seins und Wesens erst aus der Vollendung seines Wirkens erwächst. Diese Wahrheit muß der christliche Gottesname fordern, daß er immer dieselbe freie und ungehemmte Tragweite besitzt, an welche Stelle der Endlichkeit er auch anknüpfen möge, daß also der Ausgangspunkt und der Endpunkt der Gottesidee nothwendig übereinstimmen; keine Speculation kann für diesen Mangel an Transcendenz Ersatz leisten. Bei Schelling verhält es sich anders, das von ihm entworfene Weltbild trägt entgegengesetzte Farben, je nachdem der Blick vorwärts oder rückwärts gerichtet wird. Nach der einen Seite die volle Aussicht auf Vollendung und Verwirklichung Gottes und des Geistes, nach der andern bleibt der Zugang zum Licht verschlossen, und wir gelangen zu einem dunkeln Grunde, nicht unähnlich dem gnostischen Bythos. Nur dem Triebe nach hat Gott mit sich selbst begonnen,

die Natur hat die Priorität, nicht der Geist, der sich erst als ein zweiter Aeon hinzugesellt. Ehe also Gott und Welt sich von einander ablösen, ruhen beide in einem gemeinsamen Schooß, und der Religion bleibt das Recht versagt, auch hinter dieser Nothwendigkeit nochmals Licht und Freiheit zu suchen. Mit diesem fundamentalen Widerspruch verbindet sich eine andere und verwandte Schwierigkeit. Die Abhandlung von der Freiheit ist mit Recht zu Schelling's bedeutendsten Leistungen gezählt worden; sie entwickelt den tiefen und wahren Gedanken, nach welchem das Böse als eine Vertauschung des Centralen mit dem Peripherischen in's Dasein getreten ist. Auch wir halten uns an eine ähnliche Anschauungsweise, und es bleibt auch dabei, daß es zu einem Widerstreben des Particularen gegen das Universelle kommen muß, wenn der wahre Universalismus der Liebe offenbar werden soll. Die Analogie der physischen Krankheit wird trefflich benutzt und die von Kant aufgestellte Bezeichnung einer intelligibeln That für die menschliche Gesammtsünde wieder aufgenommen. Aber darein können wir uns nicht finden, daß dem Centralen im Menschen kein höherer Name als der des dunkeln Naturprincips gegönnt wird, welches zum Bösen wird, indem es aus dem Centrum in die Peripherie sich hinein begiebt, um von hier aus eine abnorme und particulare Thätigkeit zu entwickeln. Denn alsdann nimmt die Erklärung der Sünde lediglich ihren Weg von Innen heraus, dem Bösen wird eine principielle und metaphysische Stellung eingeräumt. Die Wege der Erklärung trennen sich an dieser Stelle, und wir nehmen für diejenigen Partei, welche annehmen, daß umgekehrt durch ein Eintreten des Peripherischen in das Centrum, also des Potentiellen und Triebartigen in den Sitz der Activität die Sünde in's Leben gerufen wird. Das Böse erzeugt nicht die Sünde, sondern wird von dieser angestiftet und gewirkt, und der Satan, wollen wir ihn annehmen, ist selber nur der permanente Sünder.

Legen wir uns die Frage vor, ob Schelling's Lehre den Namen einer Religionsphilosophie verdiene: so können wir dieselbe nur in einem uneigentlichen Sinne bejahen. Es ist vielmehr eine Construction der Welt- und Geschichtsbewegung, in welcher auch

ie Religion ihre Interessen befriedigt und ihre Vorstellungen wieder-egeben finden soll. Im Verlauf der Entwicklung werden alle reli-iösen und sittlichen Ideen wie Vorsehung, Freiheit, Sünde, Ver-öhnung, Menschwerdung sehr geflissentlich hervorgehoben, nur das Grundverhältniß der Religion, das Gesetztsein des Endlichen durch as Absolute, kommt nicht selbständig zur Sprache. Erinnern wir eispielsweise an die gegen Eschenmeyer gerichtete Abhandlung: Religion und Philosophie von 1804: so wird in ihr die Religion ls Erkenntniß des schlechthin Idealen erst wie gelegentlich einge-ührt, nachdem schon der ganze Proceß des Weltphänomens als Ab-all des Wirklichen vom Absoluten und Rückkehr zu diesem bereits ntwickelt ist[1]). Das Wirkliche ist als solches schon ein Abgefallenes, icht aus der Mittheilung vom Absoluten her, sondern mit der Ent-ernung und dem Abfall empfängt es sein Dasein, der sittliche Gegensatz fällt also mit dem ontologischen zusammen. Dies sei nun altbar oder nicht: so muß doch die Religion darüber befragt wer-en, wie sich in ihrem Bewußtsein das Verhältniß zum Absoluten nd der Abstand von ihm darstelle, denn vermöge ihrer sittlichen Tendenz bringt sie eine andere Betrachtungsweise mit, als welche er hier ohne Untersuchung zugeführt wird. Wir befinden uns auf em Boden der Religion, ohne daß diese die ihr natürliche Auffas-ung geltend machen dürfte. Man könnte sagen, dies hänge mit er ganzen speculativen Tendenz zusammen, und hier sei eben Alles Religionsphilosophie, aber von einem Standpunkt aus, nach welchem diejenigen Gegenstände, die der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der Vernunft nd Philosophie vindicirt werden sollen." Wohl, und offenbar will Schelling die ganze Aufgabe der Erkenntniß, auch der religiösen, mfassen, und gerade darum wird die Idee des Abfalls als Ent-ehungsgrundes der Endlichkeit aufgestellt und durchgeführt, damit ich die Religion sich an dem unmittelbar angeknüpften Princip des Sündenfalls sofort betheiligen könne. Allein es fragt sich, ob die

[1]) Philosophie und Religion, Tübingen 1804. S. 57ff. Doch erklärt sich Schelling mehrfach gegen die Consequenz, als ob nach seiner Lehre das Endliche über auch das Böse sei.

Religion, ohne selber zu Worte zu kommen, sich auf solche Weise versorgen lassen darf. Vom Standpunkt der Gnostiker und einiger griechischen Väter wäre es ganz in der Ordnung, allein protestantisch gedacht hat die Religion über die Art, wie das Wirkliche aus dem Absoluten herzuleiten sei, nichts Erklärendes auszusagen, es ist genug, wenn sie das Eine als Ursache des Andern anerkennt; auf diesem Wege darf sie sich also auch das Princip des Sündenfalls nicht zuweisen lassen, wenn sie nicht Ungleichartiges vermischen will. Die Sünde und ihr Ursprung ist für sie nur ein sittliches Problem, dessen Lösung an das genetische Verhältniß des Seienden überhaupt anknüpft, aber ohne in ihm selber schon ausgesprochen zu sein. Wir bemerken daher entweder eine Verengung oder eine unberechtigte Erweiterung der religiösen Ansichten, und wenn es zum Wesen der Religionsphilosophie gehört, daß zuerst die Naturen und Gesichtskreise der Religion und Philosophie in ihrer Besonderheit anerkannt werden, ehe eine Einigung derselben durch Beziehung auf einen gemeinschaftlichen Gegenstand versucht wird: so wird diese Forderung bei Schelling nicht befriedigt, und man bleibt in Ungewißheit, ob die Religion durch die Naturphilosophie ersetzt und verdrängt oder unterstützt werden soll. Darauf läßt sich antworten, dies seien immer nur formale und methodische Gegengründe, zu schwach, um wider den Inhalt und das Ergebniß der Philosophie Zeugniß abzulegen. Aus dem Inhalt ergebe sich der religiöse Wille und Geist, und darum sei Schelling in jeder späteren Schrift immer vollständiger der christlichen Offenbarung entgegengekommen, da er die kirchlichen Dogmen vom Sündenfall, der Versöhnung und Menschwerdung Gottes, welche die Kantische Schule weit von sich gewiesen, nicht nur als unanstößig, sondern auch als unentbehrlich, ja als die höchsten Kriterien einer vollendeten Enthüllung des Göttlichen in der Welt deducirt habe. Gewiß, darin liegt die große Merkwürdigkeit und nicht geringe Wirksamkeit dieser Speculation, und wir dürfen sagen, daß Schelling die Religionsphilosophie in eine historisch-metaphysische Dogmatik umgesetzt habe. Aber kann denn, abgesehen davon, daß sich diese dogmatische Construction in der Folgezeit nicht bewährt hat, kann denn, fragen wir, die Wieder-

aufnahme und orthodoxe Fassung des Dogma's für den vorhandenen Mangel eines reinen Gottesbegriffs Ersatz leisten[1])?

Es wäre eine schwere Alternative, zwischen der älteren Kantischen und der von Schelling entwickelten Religionsphilosophie einfach wählen zu müssen, und Niemandem wird dieses Dilemma in seiner Schroffheit aufgenöthigt. Geschähe es aber: so würde ich dennoch für den älteren Standpunkt Partei nehmen müssen, weil derselbe das allgemeine sittlich-religiöse Wesen des Christenthums wehrt und für die Lehrgestaltung einen offenen Raum läßt, während bei Schelling die christliche Idee nicht in ihrem Grundwesen, sondern nur in gewissen Spitzen und Höhepunkten fixirt wird. Schelling operirt mit den Begriffen der Natur und der Idealwelt, um zu Christus zu gelangen. Sobald die dazu nöthige allgemeine Constellation des Endlichen und Unendlichen gewonnen ist, vernehmen wir den entscheidenden Satz: „Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt." Nein, antworten wir, der menschgewordene Gott ist nicht die erste ursprüngliche Idee des Christenthums; ist sie es aber, wie der orthodoxe Standpunkt behauptet: so muß sie lediglich aus einer religiös-sittlichen Nothwendigkeit hergeleitet werden, und die von dem Philosophen postulirte Herrschaft des Unendlichen im Endlichen ist dann nur ein Nebenreflex, welcher sich aus ihr für die Gesammtanschauung der Welt und ihrer Entwicklung ergeben kann. Die Kategorieen des Endlichen und Unendlichen führen nicht zu Christus, oder anders ausgedrückt, es ist nicht Christus, wozu sie führen. Zwar verhehlt uns Schelling keineswegs, daß jener Satz von der Menschwerdung von ihm nicht so gemeint sei, wie er lautet und wie er kirchlich überliefert worden. Denn die Menschwerdung Gottes soll gar nicht empirisch, wie die Theologen wollen, verstanden werden, als ob Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann; sie ist vielmehr eine Menschwerdung von Ewigkeit, in welcher der ewige aus dem Wesen

[1]) Vorlesungen über die academ. Studien, S. 180.

des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes als das Endliche selber erscheint, wie es in der ewigen Anschauung Gottes lebendig ist. Christus als der Einzelne bleibt dabei eine „völlig begreifliche" Person, aber er ist doch derjenige, in welchem Gott zuerst wahrhaft objectiv geworden ist, und Keiner vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise offenbart; daher war es eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen[1]. Durch diese Erklärungen treten wir dem Gegenstande näher, die biblische Logosidee wird in erweitertem Sinne aufgenommen; die Person Christi, wenn gleich in sich selber begreiflich, wird doch zum Organ eines göttlichen Princips, zum Offenbarer der Gottheit wie kein Anderer. Aber wer sieht nicht, daß auf solche Weise der Ausdruck Menschwerdung Gottes wieder in ein zweifelhaftes Licht tritt, denn er bringt einerseits den höchsten dogmatischen Anspruch mit und soll doch zugleich eine bloß symbolische Deutung zulassen, und es ist ein mißliches Ding, wenn dieselbe speculative Formel in gleichem Grade dem Dogma wie der Kritik, der Position und Negation offensteht; späterhin ist gerade daraus eine verhängnißvolle Täuschung und Entzweiung geworden. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit. Die christliche Religion will Erlösung und Versöhnung der sündhaften Menschen mit Gott und Aufhebung einer eingetretenen Entfremdung, aber nicht durch die Endlichkeit als solche, sondern durch Schuld und Freiheit soll diese Entfremdung hervorgerufen sein. Jene philosophische Verallgemeinerung mag durch die christliche Lehre veranlaßt sein, ist aber darum noch nicht berechtigt, an deren Stelle zu treten, noch sich für den unmittelbaren Ausdruck einer religiösen und sittlichen Wahrheit auszugeben. Schelling verzichtet freiwillig darauf, seine Ideen aus den Grundzeugnissen des Evangeliums herzuleiten, aber diese letztern sollen auch gar nicht maaßgebend sein; der Leser erinnert sich wohl des vielgescholtenen Ausspruchs, daß die christliche Idee gar nicht in diesen Büchern zu suchen sei, „welche an echt religiösem Gehalt keine

[1] Man vgl. die Stellen, Vorlesungen a. a. O. S. 185. 190. 192. 93.

rgleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, nehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten." Hiernach schließen hätte Schelling wenigstens damals kein Verständniß fen gehabt, was religiöser Gehalt ist. Der Protestantismus also, in der That die christliche Idee nirgends ursprünglicher und rer als in der h. Schrift ausgesprochen findet, soll es den spä- en Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem „dürftigen Inhalt" der hen Religionsbücher soviel speculativen Stoff gezogen haben. Der- be Protestantismus muß von sich urtheilen lassen, daß er seiner tur nach anti-universell sei, womit gesagt ist, daß die katholische rche für den Universalismus des Christenthums besser gesorgt habe, ferner, daß die Moral ohne Zweifel nichts Auszeichnendes im ristenthum gewesen und dasselbe um einiger Sittensprüche willen ht in der Welt und in der Geschichte existirt haben würde[1]). em gegenüber mag im christlichen wie im protestantischen Interesse e Frage hingeworfen werden, ob das Evangelium durch die Mächte r Buße und Wiedergeburt und göttlichen Liebe oder durch den roceß der Verendlichung und Menschwerdung des Absoluten die enschheit umgeschaffen habe? Denn selbst diese Menschwerdung mmt doch ihre höchste Bedeutung erst aus dem Geist und End- eck, sie darf mit ähnlichen außerchristlichen Vorstellungen nicht auf eiche Linie gestellt werden. Wenn daher, wie Schelling er- hlt[2]), die christlichen Missionare in Indien den dortigen Einge- renen in dem Satze, daß Gott in Christus Mensch geworden sei, was Unerhörtes mitzutheilen glaubten, jene aber darin gar nichts efremdliches fanden, sondern nur dasselbe, was sich unter ihnen mals und in stetiger Wiederholung zutrage: so folgt daraus nicht, ß jene einen geringeren Verstand von ihrer Religion hatten als ese. Denn es ist nicht der Act der Vereinigung entgegengesetzter aturen, sondern es ist die persönliche Verwirklichung der schöpferischen een der göttlichen Gnade und der menschlichen Wiedergeburt, was er Menschwerdung Christi einen absoluten Charakter verleiht.

Damit ist ausgesprochen, was uns von dieser Speculation

[1]) Vorlesungen, S. 201. 204.
[2]) Ebendas. S. 195.

zurückhält, nämlich kurz gesagt die Ineinssetzung der natürlichen und kosmischen mit den sittlichen und religiösen Verhältnissen oder die Vermischung der Naturwelt mit der sittlichen, welche beide, so vielseitig sie auch verglichen und zu gegenseitiger Beleuchtung und Verklärung auf einander bezogen werden mögen, doch immer geschieden bleiben müssen, wenn nicht die *sittliche* Wahrheit der Religion getrübt werden soll. Aber dieser Gegensatz verblendet uns hoffentlich nicht gegen den Werth der *Schelling*'schen Philosophie auch für unser Gebiet. Das ist nur die Nebensache, daß *Schelling* in seinen Vorlesungen mit scharfen Bemerkungen die Gebrechen der gewöhnlichen Theologie bloßstellt, indem er diejenigen schildert, welche weder geistreich noch gläubig, weder fromm noch witzig mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral alles Speculative und selbst das subjectiv Symbolische aus dem Christenthum entfernen und alle Mühe darauf verwenden, soviel Wunder als möglich aus der Bibel hinweg oder heraus zu erklären; denn in diesen Dingen mußte sich am Ende die Theologie selber helfen. Viel wichtiger als alle Kritik war die von ihm ausgehende positive Anregung zu tieferem Verständniß der *Geschichte*. Wir lassen also den *Naturalismus* dieser Speculation ganz auf sich beruhen, den *Historismus* erkennen wir an, und dieser konnte um so fruchtbarer wirken, je mehr die ältere theologische Schule, wie öfters gerügt worden, an einem *universellen* historischen Sinn Mangel gelitten, je mehr sie bei einem nur auf das Einzelne und Nächstliegende bezüglichen Pragmatismus stehen geblieben war. *Schelling* hatte aus der Natur einen großartigen Blick in die Geschichte hinübergenommen, der historische Universalismus, den er uns in speculativem Rahmen vor Augen stellt, bleibt ungeachtet der Ausschreitungen, welche durch ihn veranlaßt worden, eine lebendige Wahrheit. Die Welt und die Menschheit werden im weitesten Umfange überschaut, nicht die nächste „empirische Verkettung" der Umstände, sondern das Verständniß der sie bestimmenden Gesammtmächte soll ihren Gang erklären. Natur und Geist theilen sich in diese Herrschaft. Die erste Erscheinung ist die der Naturreligion, welche das Intellectuelle und Ideale nur in der Einkleidung

des Symbols und Mysteriums ertragen kann, die zweite läßt umgekehrt die Natur zurücktreten, sie ist ganz sittlich und lehrt Gott in der Geschichte erkennen. Christus also steht in der Mitte zweier Welten, durch ihn wird das Reich des Sittlichen und der wahrhaftigen göttlichen Wirksamkeit erschlossen. Man kann also weder das Verhältniß der Religionen, noch die Epochen der Geschichte verstehen, ohne zu Christus geführt zu werden, auf welchen das ganze antike Menschenleben hindrängt; man kann Christum nicht verstehen, ohne eine offenbarende Thatsache in ihm anzuerkennen. Nun erinnern wir uns aber, daß Kant's Religionsphilosophie die Offenbarung als eine theoretisch nicht zu bestreitende Möglichkeit hingestellt hatte, deren sich die Theologie in vernünftig sittlichem Geiste bedienen dürfe, und von den schwächsten Kantianern hatten Einige lieber Christum vergessen wollen, um nicht durch ihn an schwierige Lehrbestimmungen gemahnt zu werden. Auf solche Abstractionen hat Schelling mit Hinweisung auf eine unabweisbare thatsächliche Wirklichkeit geantwortet. Fortan war es nicht mehr nöthig, bei einer Kategorie wie die des Möglichen zu verweilen, nachdem die Wissenschaft selber die christlichen Thatsachen in ihre Gesammtanschauung aufgenommen und erklärt hatte, daß sie die Menschheit ohne Christus gar nicht als Ganzes begreifen wolle. Und wie anders erscheint dieser Christus verglichen mit jenem jetzt vergessenen, welchen Bahrdt aus gewissen Einflüsterungen seiner Umgebung künstlich und dürftig hatte zusammenbetteln wollen! Zu diesem Empirismus bietet Schelling das volle, ja das extreme Gegentheil dar. Die Unterschiede des Natürlichen und Uebernatürlichen werden von Schelling nicht geltend gemacht, dafür erfüllt sich das Thatsächliche mit der Kraft der Idee, welche es über den gewöhnlichen Lauf der Welt erhebt. Auf der andern Seite aber bringt die Idee auch über die empirische Wirklichkeit hinaus, um selbst in demjenigen zu leben, was nur in sagenhafter Einkleidung überliefert ist. Der Streit über das Mythische ging fort in der Theologie, aber diese Verhandlungen konnten an Bedeutung nur gewinnen, wenn erkannt wurde, daß es sich dabei nicht um ein bloßes Geschehensein oder Nichtgeschehensein handle, da auch in dem Mythischen die historische

Wahrheit geistig fortwirkt oder sich selber geistig vorangeht. Diese Einsicht ist durch Schelling, wenn auch nicht allein durch ihn, angeregt worden, die tiefere und nur allzu tiefe Deutung der alten Mythologie steht damit im Zusammenhang. Wir entnehmen von ihm keine bestimmten theologischen Sätze, sondern bezeichnen ihn hier als Anführer einer Geschichtsbetrachtung, von welcher die Theologie zu lernen hatte.

Auf die späteste Ausbildung der Schelling'schen Religionsphilosophie, d. h. die Philosophie der Mythologie und Offenbarung im dritten und vierten Band der nachgelassenen Schriften, kann hier nur ein kurzer Blick geworfen werden; sie ist zwar den älteren Schriften und besonders der Abhandlung über die menschliche Freiheit durchaus verwandt, aber doch unter völlig veränderten wissenschaftlichen Verhältnissen entstanden und ihr Einfluß auf die Theologie gehört der neuesten Zeit an. Ob dieses letzte System die wahre Consequenz der ursprünglichen Anlage sei, wird schwer zu entscheiden sein. Das Werk theilt mit allen früheren Hervorbringungen Schelling's die große Eigenschaft einer philosophischen Fernsicht, die sich in jedes Dunkel wagt. Uebrigens aber können wir, was uns in demselben theologisch angeht, nur als eine Verbildung und Uebertreibung, nicht als Vollendung der älteren Anschauungen betrachten[1]). Damit ist lediglich die philosophisch-historische Construction der Offenbarung gemeint, indem wir von der wichtigen Unterscheidung der philosophia prima und secunda, der reinen Vernunftwissenschaft, die sich mit dem Sein, und der philosophischen Erfahrungswissenschaft, die sich mit dem Dasein der Dinge beschäftigt, gänzlich absehen. Die Forscher der vorchristlichen Religion werden mehr Ursache haben, dem Philosophen für die Kunst zu danken, mit welcher er versucht hat, alle Erscheinungen der antiken Mythologie auf ein einziges mythologisches Grundgesetz

---

[1]) Ganz anders Ehrenfeuchter, welcher die Grundlinien dieser Offenbarungslehre mit großem Vertrauen hervorhebt und der Meinung ist, daß Schelling in diesem Werke das wirklich erfüllt habe, was er versprochen. S. dessen Abhandlung über Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Jahrb. für deutsche Theologie, IV, S. 375.

zurückzuführen, als die Theologen für die Erklärung des Gottesreichs. Denn das Auge des Denkers verweilt mit Vorliebe in jenen dunkeln und unvordenklichen Regionen. Der gnostische Charakterzug, welcher schon der älteren Theorie anhaftete, ist nun dem ganzen Gemälde des Weltphänomens, welches als eine vollständige Gottes- und Menschengeschichte bis in's Jenseits reichen soll, eingewebt, und die kühnen blitzartigen Combinationen, welche in Schelling's Jugendschriften so ergreifend wirken, sind einem grüblerischen constructiven Scharfsinn gewichen. Drei Bemerkungen mögen diese Ansicht belegen. Von Anfang an hat Schelling das Christenthum in die Mitte der Weltgeschichte gestellt, und mit Recht; jetzt aber löst er es gänzlich in sie auf, und die Offenbarung nimmt den vorweltlichen, historischen und nachhistorischen Proceß in solcher Ausdehnung für sich in Anspruch, daß dieser ganze Verlauf ebenso wohl als Explication eines christlichen Weltprincips angesehen werden kann. Je vollständiger dies geschieht, je mehr Alles, was vor oder außerhalb des sichtbaren christlichen Lebens liegt, ebenfalls einer unsichtbar wirkenden christlichen Potenz unterworfen wird, desto mehr verliert das Christenthum selber seinen natürlichen Boden, von welchem es sich als eine bestimmte Erscheinung abhebt. Das Heidenthum soll gleichfalls christlich sein, da die zweite Potenz der Gottheit als Natur, nicht als Wille in ihm wirkte, und das Christenthum ist nur ein zurechtgestelltes Heidenthum wie zugleich ein entwickeltes Judenthum. Alle Phasen der historischen Entwicklung verwandeln sich in Producte der Spannung, in welche sich die göttlichen Urmächte versetzt haben und die ihre Lösung in der Menschengeschichte sucht. Die ganze Welt und ihr Verlauf erscheinen im Lichte eines göttlichen Thuns, und der Gottheit wird gleichsam zudictirt, um ihrer selbst willen nur nach dieser Richtung, welche die christliche genannt wird, handeln zu müssen. Wenn auf diese Weise die Welt in einen unermeßlichen Schauplatz der Wirkungen Gottes bis zum Culminationspunkt in der Erscheinung Christi und bis zum endlichen Siege des Geistes und dem jenseitigen Leben der Auferstehung übergeht: so kommt dabei doch nicht allein die empirische Seite der Geschichtsbetrachtung zu kurz, sondern auch die sittliche Beurtheilung der Dinge, denn diese muß ihr Maaß jederzeit

in sich selbst haben, nicht in einem vorausgestellten Schema absoluten Handelns. — Zweitens ist der Mittelpunkt des ga System's in's Auge zu fassen. Diesmal ist der Philosoph einem Princip nicht der Natur, sondern des **Willens** ausgegan und deshalb gelangt er auch zu einem bestimmteren Schöpfu begriff. Ihrer Wesenheit nach enthält Gott nur die Mögli der Dinge, ihr Dasein empfangen sie erst durch den freien Wil act des Schöpfers, welcher als höchste Ursache oberhalb aller lichkeit stehen bleibt. Allein dieses einfache Verhältniß der C lität wird sofort ein complicirtes und innerlich gespanntes. Gründen, die in dem ersten Theil dieser Philosophie entwickelt den, ergiebt sich, daß in dem Absoluten drei Principien enth sind; es sind die Grundmächte aller Dinge, sie entwickeln sic Persönlichkeiten und gelangen in dem Ganzen der Schöpfung Bethätigung. Die Trinität kommt also nicht auf dem Wege e rein begrifflichen Deduction zu Stande, sondern sie drückt ein m theiliges Factum aus, einen transcendentalen Hergang, ver dessen Gott der Vater den Sohn und den Geist als ein zwe und drittes Göttliche aus sich herausgesetzt hat, damit Beide eigenthümliche Stellung und Wirksamkeit haben sollen[1]. Da daß die drei göttlichen Mächte sich an dem Schöpfungswerk bet ligen und in dessen Vollendung selber zur Ruhe kommen, vollz sich das erste Stadium des kosmisch-theogonischen Processes. Menschen ist der Einklang der Potenzen dargestellt, aber derse Mensch ist zugleich die Ursache ihrer Entzweiung. Durch den Si denfall des Urmenschen wurde die Welt von der Einheit mit d Vater abgetrennt; als Adam Kadmon für sich zu sein und wirken begann, wurde aus der vorgeschichtlichen und idealen irdische außergöttliche Welt, die nur noch negativ und durch Zorn des Vaters mit diesem zusammenhing. Der Sohn Go aber, die zweite Gestalt des göttlichen Daseins, mußte ihr, mit er innerlich verbunden war, in diese Entfremdung folgen, denn war die Wiederherstellung der gefallenen Menschheit anvertraut

[1]) Ehrenfeuchter a. a. O. S. 383.

nur aus seiner Hand wollte sie der Vater zurückempfangen. In diesem zweiten Stadium geht also der Sohn ganz in die Endlichkeit ein, er gleicht vollständig dem Demiurgen und wirkt daher während der ganzen ersten mythologischen Periode nur als Natur und Weltseele, bis es ihm gelingt, sich selbst zum Herrn alles Irdischen zu erheben. Es hätte bei ihm gestanden, in dieser Abgeschiedenheit vom Vater ein selbständiges Weltreich zu gründen und sich in eigener Herrlichkeit zu gefallen, aber dann wäre er auf einer untergeordneten Stufe der Göttlichkeit (ἐν μορφῇ θεοῦ) verblieben, gleichwie auch der Geist bis dahin nur als kosmische Potenz und Weltgeist thätig gewesen war. Daher entäußerte er sich seiner Hoheit, als Menschensohn unterwarf er sich frei dem irdischen Geschick des Leidens, um im Tode den Tod aufzuheben und die Gewalt der sich an ihn anklammernden Naturmächte zu brechen. Durch diesen Act der Selbstaufopferung hat Christus einen doppelten höchsten Preis errungen; er hat zunächst sich die Menschheit gewonnen, denn wenn diese auch seitdem noch mit den Resten eines sündhaften Naturlebens behaftet blieb: so ist ihr doch die Bahn der Wiedervereinigung mit dem Vater durch ihn aufgethan worden. Christus hat aber auch sich selbst in Folge seines Gehorsams zur vollkommenen Wesensgleichheit und freien Persönlichkeit emporgeschwungen, und diese Homousie mußte dann auf die dritte Gestalt, die des h. Geistes, übergehen. Die absolute Vollendung der Gottheit in dreien Persönlichkeiten oder der Abschluß des trinitarisch-historischen Processes fällt demnach mit dem Act der Welterlösung zusammen und wird durch ihn vermittelt. Die Umrisse dieser Entwicklung sind so grell, daß sie ein eklektisches Urtheil nicht mehr zulassen. Der Grundcharakter ist und bleibt mystisch, denn die welthistorische Construction verbindet sich mit den Spannungen, Lösungen und Wendungen eines theogonischen Processes. Der größte Werth wird auf den Gedanken gelegt, daß der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte und darin eben Christus wurde. Dies sei die Grundidee des Christenthums, — aber doch nicht desjenigen Christenthums, welches die Gewissen bezwungen und die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe gestiftet hat. Die Trinität, wie der Philosoph sie

entwickelt, beginnt Sabellianisch, geht dann in einen Standpunkt der Heterousie und des Arianismus über, um erst zuletzt die Spitze absoluter Homousie zu erreichen. Das Resultat aber, müssen wir hinzusetzen, ist ein gnostischer Tritheismus, welcher unseres Erachtens gegen die Würde und Einfachheit der kirchlichen Lehrform weit zurücksteht. Weder das Dogma selber, noch irgend ein christliches oder wissenschaftliches Interesse berechtigen uns, den göttlichen Hypostasen, welche die Lehre unterscheidet, ein so unabhängiges und einer zeitweiligen Spaltung in Gott gleichkommendes Handeln beizulegen, so lange wir überhaupt an Einen Gott glauben wollen. Und ebenso fremdartig erscheint die Figur des Satan, wenn derselbe als ein gewordener aber ungeschaffener Geist von der Reihe der Creaturen ausgeschlossen wird. Mit der allgemeinen Absicht, das Christenthum als Factum anzusehen, also der geschichtslosen oder bloß lehrhaften und menschlichen Betrachtung entgegenzutreten, können diese Züge unmöglich schon gerechtfertigt werden. — Drittens ist leicht abzusehen, an welche Schriftstellen der Philosoph hauptsächlich anknüpfen muß; es sind die Spitzen der apostolischen Rede, die aber mit Consequenzen überladen oder mißgedeutet werden wie die *μορφὴ θεοῦ*. Und selbst bei richtigerem Verständniß würde diese Art der Schriftbehandlung immer ungenügend und willkürlich bleiben, weil sie eben nur gewisse äußerste Punkte des Bibelworts, Stellen wie Gen. 3, 5. Phil. 2, 6. 1. Petr. 3, 18 und ähnliche mit einander verbindet, den mittleren großen Stamm aber und zumal den Inhalt der Evangelien vernachlässigt. Der Christus, welchen Schelling uns vorführt, ist bei aller historischen und überhistorischen Erhabenheit doch nur ein stummer Christus, dessen Worte nicht gehört werden. Das ganze Weltdrama verläuft unter Ereignissen, die entweder sehr hoch oben oder sehr tief unten vor sich gehen, nur das irdische und menschliche Religionsgebiet, in welchem wir leben, bleibt leer, und wir werden in die treibenden Kräfte der Weltreligion nicht hineinversetzt. Erst in ihrem letzten Theile bewegt sich die Darstellung mehr auf dem historischen Boden, indem sie die großen Epochen der Kirchengeschichte auf eine Succession nach den Vorbildern dreier apostolischer Charaktere zurückführt, welchen bekannten Erklärungen

natürlich Werth und Wahrheit nicht abgesprochen werden soll[1]). Wäre uns diese Philosophie, nämlich ihrem Kerne nach, aus dem kirchlichen Alterthum überliefert worden, gewiß wir würden sie mit großem Eifer studiren und neben den gnostischen Systemen eines Valentin und Basilides ihre Kunstgestalt und ihren reinen Geist bewundern; in unserem Jahrhundert macht sie einen gemischten Eindruck, denn sie gleicht einem Uebertrag aus jenen *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und trägt doch alle Merkmale moderner Wissenschaft an sich.

II. Daub und Schwarz.

Schelling hat bei Gelegenheit ziemlich geringschätzig von denjenigen Theologen gesprochen, welche ihre ganze Wissenschaft in Philologie und Auslegungskunst verwandeln, wodurch sie eine gänzlich profane Scienz werde. Mit dem Kantianismus verwarf er die diesem verwandte kritische Theologie gewöhnlichen Schlages und wirkte, ohne eine theologische Schule zu bilden, doch anziehend auf einige Männer, die von jener ablenken und die alten Formen des Dogma's wiedergewinnen wollten. Wir befinden uns in dem Zeitpunkt, wo der herrschende theologische Zustand durch den Zutritt neuer Elemente in Bewegung und Aufregung versetzt wird; die Reaction beginnt, und sie schlägt einen doppelten Weg ein, indem sie entweder von der Religion und Frömmigkeit ausgehend die Theologie verjüngen, oder vom Standpunkt einer absoluten Idee und Wissenschaft sie eines Andern und Bessern belehren will. Der Repräsentant der letzteren Richtung ist der Heidelberger Professor Karl Friedrich Daub[2]), ein durch speculative Begabung wie durch reine Gesinnung und redliche Persönlichkeit ausgezeichneter

[1]) Ehrenfeuchter, S. 389, dazu Heyder in dem erwähnten Artikel.

[2]) Geb. 20. März 1765 in Kassel, seit 1791 academischer Docent in Marburg, von 1794 bis 95 Schulprofessor in Hanau; in diesem Jahre wurde er als Professor der Theologie nach Heidelberg berufen, welchem Amte er bis zu seinem Tode am 22. Nov. 1836 in ununterbrochener und unermüdlicher Thätigkeit treu geblieben ist.

Mann, obgleich mit Unrecht zum Nebenmanne Schleiermacher's erhoben, dem er an Selbständigkeit und Klarheit wie an Verdienst bei Weitem nachsteht. Daub hat durch seine Schriften allgemeine Aufmerksamkeit erregt, bestimmend aber nur auf einzelne Kreise gewirkt. Sein Standort war ein entlegener; unerschrocken und unerbittlich hielt er über die schulmäßigen Gestalten der Theologie Gericht, aber ohne an deren nächstliegenden historischen und kritischen Aufgaben Theil zu nehmen und ohne sich selbst den Gefahren auszusetzen, über die er urtheilte; dadurch entfremdete er sich dem Interesse und Verständniß der Zeitgenossen, welches er ohnehin durch die Individualität seiner Sprache ungemein erschwert hatte. Einige machten ihn zu einem Revolutionär in Politik und Kirche, was er am Wenigsten gewesen ist, Andere und Mehrere bezeichneten ihn als Katholiker, Mystiker und Scholastiker, als Verdächtiger protestantischer Forschung und zugleich als Ueberläufer von einer Philosophie zur andern. Richtiger und unbefangener hat ihn die Nachwelt gewürdigt[1]), indem sie billig anerkannte, daß Daub, obgleich er den Gang der Philosophie selbst mitmachte und sich selbst assimilirte, doch ungeachtet dieser wissenschaftlichen Unbeständigkeit niemals eine sogenannte Schwenkung gemacht, sondern seinen innersten sittlichen und religiösen Gesinnungen stets treu geblieben ist.

Daub war klassisch gebildet, er studirte gründlich die neuere Philosophie von Cartesius und Spinoza, während er den größeren Körper der Theologie nur oberflächlich kennen lernte und ohne historischen Sinn beurtheilte. Seine Schriften begleiten schrittweise die philosophische Entwicklung, die er selbst erlebte, sie beginnen mit Kantischen Grundsätzen und endigen mit Verarbeitung der Glaubenslehre nach Hegel'scher Methode. Doch kann eigentlich nur der Rücktritt von dem Kantischen Rationalismus, dem die 1801 erschienene „Katechetik" noch ganz angehört, als durchgreifender Wechsel betrachtet werden, und dieser erklärt sich, wie Strauß bemerkt,

[1]) Vgl. außer den beiden bekannten Schriften von Rosenkranz, Erinnerung an Daub, Berl. 1837 und D. Strauß, Schleiermacher und Daub (Charakteristiken, 1839) noch W. Herrmann, die speculative Theologie in ihrer Entwicklung durch D. Hamb. u. Gotha 1847, Baur, Dreieinigkeit, III, S. 829.

daraus, daß eine so entschiedene Natur wie die seinige, statt in der Stellung des Kriticismus zu verharren, sich unbedingter der Macht des Positiven überlassen mußte, ohne deshalb von dem Princip wissenschaftlicher Erkenntniß zu scheiden. Sein „Judas Ischariot" gleicht einer Irrfahrt in die durch Schelling eröffnete historisch-speculative Gnosis. Weit leichter ergab sich der spätere Uebergang von Schelling zu Hegel, und wie damals die Verhältnisse lagen, läßt sich derselbe als ein Fortschritt der Methode ansehen, der mit der Ueberzeugung wenig zu schaffen hatte. Und dieser letztere begrifflich-dialektische Standpunkt, von welchem aus Daub über alle die rohen „Empiriker", welche, mögen sie nun kirchlich oder biblisch oder rationalistisch zu Werke gehen, doch immer nur mit dem Namen der Wissenschaft sich schmücken, den Inhalt aber verleugnen und den Begriff der Religion nicht gelten lassen, noch die Glaubensartikel aus ihm entwickeln, — giebt sich nirgends spröder zu erkennen als in der durch stilistische Dunkelheit abschreckenden Schrift über die „dogmatische Theologie jetziger Zeit" (1833). Es begegnen uns also hier mehrere Stadien desselben theologischen Charakters, und fragen wir, auf welcher Stufe sich der Denker am Vortheilhaftesten darstellt: so müssen wir entschieden den älteren Schriften der Schelling'schen Periode den Vorzug geben, und wie den jungen Schelling, so stellen wir auch den jüngeren Daub über den älteren. Zwar unter den nachträglich von Marheineke und Dittenberger herausgegebenen Vorlesungen verdienen einige Bände, wie die Moral und die Prolegomena zur Dogmatik, immer noch eine rühmliche Auszeichnung; im Ganzen aber urtheilt Landerer mit vollem Recht, daß die Lehrweise dieser Schriften in eine breite, fast unlesbare und im Verhältniß zu ihrem Umfang wenig ausgiebige Scholastik ausgeartet sei. Eine Neigung zum Formalismus zeigt sich überhaupt bei Daub, zuletzt aber nahm sie dergestalt überhand, daß z. B. in dem „System der Dogmatik" [1]) die vieltheiligen und umständlichen Abstractionen den Mangel an wahrer wissenschaftlicher Fruchtbarkeit verdecken und ersetzen müssen. Es war mehr die Bewunde-

[1]) System der christl. Dogmatik, 2 Thle., Berl. 1841.

zurückhält, nämlich kurz gesagt die Ineinssetzung der natürlichen und kosmischen mit den sittlichen und religiösen Verhältnissen oder die Vermischung der Naturwelt mit der sittlichen, welche beide, so vielseitig sie auch verglichen und zu gegenseitiger Beleuchtung und Verklärung auf einander bezogen werden mögen, doch immer geschieden bleiben müssen, wenn nicht die sittliche Wahrheit der Religion gekränkt werden soll. Aber dieser Gegensatz verblendet uns hoffentlich nicht gegen den Werth der Schelling'schen Philosophie auch für unser Gebiet. Das ist nur die Nebensache, daß Schelling in seinen Vorlesungen mit scharfen Bemerkungen die Gebrechen der gewöhnlichen Theologie bloßstellt, indem er diejenigen schildert, welche weder geistreich noch gläubig, weder fromm noch witzig mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral alles Speculative und selbst das subjectiv Symbolische aus dem Christenthum entfernen und alle Mühe darauf verwenden, soviel Wunder als möglich aus der Bibel hinweg oder heraus zu erklären; denn in diesen Dingen mußte sich am Ende die Theologie selber helfen. Viel wichtiger als alle Kritik war die von ihm ausgehende positive Anregung zu tieferem Verständniß der Geschichte. Wir lassen also den Naturalismus dieser Speculation ganz auf sich beruhen, den Historismus erkennen wir an, und dieser konnte um so fruchtbarer wirken, je mehr die ältere theologische Schule, wie öfters gerügt worden, an einem universellen historischen Sinn Mangel gelitten, je mehr sie bei einem nur auf das Einzelne und Nächstliegende bezüglichen Pragmatismus stehen geblieben war. Schelling hatte aus der Natur einen großartigen Blick in die Geschichte hinübergenommen, der historische Universalismus, den er uns in speculativem Rahmen vor Augen stellt, bleibt ungeachtet der Ausschreitungen, welche durch ihn veranlaßt worden, eine lebendige Wahrheit. Die Welt und die Menschheit werden im weitesten Umfange überschaut, nicht die nächste „empirische Verkettung" der Umstände, sondern das Verständniß der sie bestimmenden Gesammtmächte soll ihren Gang erklären. Natur und Geist theilen sich in diese Herrschaft. Die erste Erscheinung ist die der Naturreligion, welche das Intellectuelle und Ideale nur in der Einkleidung

des Symbols und Mysteriums ertragen kann, die zweite läßt umgekehrt die Natur zurücktreten, sie ist ganz sittlich und lehrt Gott in der Geschichte erkennen. Christus also steht in der Mitte zweier Welten, durch ihn wird das Reich des Sittlichen und der wahrhaftigen göttlichen Wirksamkeit erschlossen. Man kann also weder das Verhältniß der Religionen, noch die Epochen der Geschichte verstehen, ohne zu Christus geführt zu werden, auf welchen das ganze antike Menschenleben hindrängt; man kann Christum nicht verstehen, ohne eine offenbarende Thatsache in ihm anzuerkennen. Nun erinnern wir uns aber, daß Kant's Religionsphilosophie die Offenbarung als eine theoretisch nicht zu bestreitende Möglichkeit hingestellt hatte, deren sich die Theologie in vernünftig sittlichem Geiste bedienen dürfe, und von den schwächsten Kantianern hatten Einige lieber Christum vergessen wollen, um nicht durch ihn an schwierige Lehrbestimmungen gemahnt zu werden. Auf solche Abstractionen hat Schelling mit Hinweisung auf eine unabweisbare thatsächliche Wirklichkeit geantwortet. Fortan war es nicht mehr nöthig, bei einer Kategorie wie die des Möglichen zu verweilen, nachdem die Wissenschaft selber die christlichen Thatsachen in ihre Gesammtanschauung aufgenommen und erklärt hatte, daß sie die Menschheit ohne Christus gar nicht als Ganzes begreifen wolle. Und wie anders erscheint dieser Christus verglichen mit jenem jetzt vergessenen, welchen Bahrdt aus gewissen Einflüsterungen seiner Umgebung künstlich und dürftig hatte zusammenbetteln wollen! Zu diesem Empirismus bietet Schelling das volle, ja das extreme Gegentheil dar. Die Unterschiede des Natürlichen und Uebernatürlichen werden von Schelling nicht geltend gemacht, dafür erfüllt sich das Thatsächliche mit der Kraft der Idee, welche es über den gewöhnlichen Lauf der Welt erhebt. Auf der andern Seite aber bringt die Idee auch über die empirische Wirklichkeit hinaus, um selbst in demjenigen zu leben, was nur in sagenhafter Einkleidung überliefert ist. Der Streit über das Mythische ging fort in der Theologie, aber diese Verhandlungen konnten an Bedeutung nur gewinnen, wenn erkannt wurde, daß es sich dabei nicht um ein bloßes Geschehensein oder Nichtgeschehensein handle, da auch in dem Mythischen die historische

Wahrheit geistig fortwirkt oder sich selber geistig vorangeht. Diese Einsicht ist durch Schelling, wenn auch nicht allein durch ihn, angeregt worden, die tiefere und nur allzu tiefe Deutung der alten Mythologie steht damit im Zusammenhang. Wir entnehmen von ihm keine bestimmten theologischen Sätze, sondern bezeichnen ihn hier als Anführer einer Geschichtsbetrachtung, von welcher die Theologie zu lernen hatte.

Auf die späteste Ausbildung der Schelling'schen Religionsphilosophie, d. h. die Philosophie der Mythologie und Offenbarung im dritten und vierten Band der nachgelassenen Schriften, kann hier nur ein kurzer Blick geworfen werden; sie ist zwar den älteren Schriften und besonders der Abhandlung über die menschliche Freiheit durchaus verwandt, aber doch unter völlig veränderten wissenschaftlichen Verhältnissen entstanden und ihr Einfluß auf die Theologie gehört der neuesten Zeit an. Ob dieses letzte System die wahre Consequenz der ursprünglichen Anlage sei, wird schwer zu entscheiden sein. Das Werk theilt mit allen früheren Hervorbringungen Schelling's die große Eigenschaft einer philosophischen Fernsicht, die sich in jedes Dunkel wagt. Uebrigens aber können wir, was uns in demselben theologisch angeht, nur als eine Verbildung und Uebertreibung, nicht als Vollendung der älteren Anschauungen betrachten[1]). Damit ist lediglich die philosophisch-historische Construction der Offenbarung gemeint, indem wir von der wichtigen Unterscheidung der philosophia prima und secunda, der reinen Vernunftwissenschaft, die sich mit dem Sein, und der philosophischen Erfahrungswissenschaft, die sich mit dem Dasein der Dinge beschäftigt, gänzlich absehen. Die Forscher der vorchristlichen Religion werden mehr Ursache haben, dem Philosophen für die Kunst zu danken, mit welcher er versucht hat, alle Erscheinungen der antiken Mythologie auf ein einziges mythologisches Grundgesetz

---

[1]) Ganz anders Ehrenfeuchter, welcher die Grundlinien dieser Offenbarungslehre mit großem Vertrauen hervorhebt und der Meinung ist, daß Schelling in diesem Werke das wirklich erfüllt habe, was er versprochen. S. dessen Abhandlung über Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Jahrb. für deutsche Theologie, IV, S. 375.

zurückzuführen, als die Theologen für die Erklärung des Gottesreichs. Denn das Auge des Denkers verweilt mit Vorliebe in jenen dunkeln und unvordenklichen Regionen. Der gnostische Charakterzug, welcher schon der älteren Theorie anhaftete, ist nun dem ganzen Gemälde des Weltphänomens, welches als eine vollständige Gottes- und Menschengeschichte bis in's Jenseits reichen soll, eingewebt, und die kühnen blitzartigen Combinationen, welche in Schelling's Jugendschriften so ergreifend wirken, sind einem grüblerischen constructiven Scharfsinn gewichen. Drei Bemerkungen mögen diese Ansicht belegen. Von Anfang an hat Schelling das Christenthum in die Mitte der Weltgeschichte gestellt, und mit Recht; jetzt aber löst er es gänzlich in sie auf, und die Offenbarung nimmt den vorweltlichen, historischen und nachhistorischen Proceß in solcher Ausdehnung für sich in Anspruch, daß dieser ganze Verlauf ebenso wohl als Explication eines christlichen Weltprincips angesehen werden kann. Je vollständiger dies geschieht, je mehr Alles, was vor oder außerhalb des sichtbaren christlichen Lebens liegt, ebenfalls einer unsichtbar wirkenden christlichen Potenz unterworfen wird, desto mehr verliert das Christenthum selber seinen natürlichen Boden, von welchem es sich als eine bestimmte Erscheinung abhebt. Das Heidenthum soll gleichfalls christlich sein, da die zweite Potenz der Gottheit als Natur, nicht als Wille in ihm wirkte, und das Christenthum ist nur ein zurechtgestelltes Heidenthum wie zugleich ein entwickeltes Judenthum. Alle Phasen der historischen Entwicklung verwandeln sich in Producte der Spannung, in welche sich die göttlichen Urmächte versetzt haben und die ihre Lösung in der Menschengeschichte sucht. Die ganze Welt und ihr Verlauf erscheinen im Lichte eines göttlichen Thuns, und der Gottheit wird gleichsam zudictirt, um ihrer selbst willen nur nach dieser Richtung, welche die christliche genannt wird, handeln zu müssen. Wenn auf diese Weise die Welt in einen unermeßlichen Schauplatz der Wirkungen Gottes bis zum Culminationspunkt in der Erscheinung Christi und bis zum endlichen Siege des Geistes und dem jenseitigen Leben der Auferstehung übergeht: so kommt dabei doch nicht allein die empirische Seite der Geschichtsbetrachtung zu kurz, sondern auch die sittliche Beurtheilung der Dinge, denn diese muß ihr Maaß jederzeit

Erläuterung und Vertheidigung edirten Vorlesungen über „Einleitung in die Dogmatik“ eine willkommene Ergänzung. In der Literatur unseres Jahrhunders möchte dieses Product kein einziges Seitenstück haben. Scharfsinn, Strenge des Gedankens, Continuität der philosophischen Abstraction und Dialektik, seltene Beherrschung des lateinischen Idioms muß auch der Gegner bewundern. Der Schriftsteller erscheint als Priester heiliger Religionsgeheimnisse, er will seine Aufschlüsse lieber in fremder Rede verhüllen, als der eitlen Neugierde der Unberufenen preisgeben[1]). Wir verweilen am Liebsten bei den Grundgedanken, wie sie in den deutschen Vorlesungen[2]) entwickelt werden. Daub war auf das Innigste überzeugt, daß durch Religion und Glaube an die Gottheit der menschliche Geist nicht allein gekräftigt, sondern recht eigentlich erst gegründet, die Vernunft erhalten, die Freiheit gesichert und aller Werth menschlicher Lebensthätigkeit bedingt werde, so daß Niemand ohne Religion etwas Rechtes zu leisten vermöge; diese Gewißheit giebt seinen einleitenden Betrachtungen eine innere Stärke und Weihe, man folgt ihm mit warmer Theilnahme, wenn man auch auf der Hut sein muß, die tiefe Wahrheit seiner Rede nicht mit der besonderen Gestalt, in welcher sie sich kundgiebt, zu verwechseln. Die Religion beginnt mit dem Gefühl der Eitelkeit irdischer Dinge, doch erst da ist sie vollständig vorhanden, wo sich mit diesem noch das andere Gefühl eines unvergänglichen Wesens und der Glaube an dasselbe verbindet. Aus diesem doppelten Bewußtsein entspringt der durch Vernunft und Natur modificirte Grundtrieb der Religion, das Verlangen nach Seligkeit, d. h. nach einer mit Thätigkeit oder Leben verbundenen Seelenruhe. Es giebt ein Höheres als Wissen und Genießen; überlasse Dich dem intellectuellen Vergnügen der Wissenschaft oder dem untergeordneten einer sinnlichen Lebensfreude: der Trieb nach dem Beständigen und nach dem inneren Gleichgewicht von Ruhe und Bewegung bleibt unbefriedigt, und selbst die Stoische

---

[1]) Theolog. praef. Praestat enim latere quicquid divinum habetur quam pollui adductum in notitiam hominum circumforaneorum.

[2]) Einleitung in die Dogmatik in Daub und Kreuzer's Studien, Bd. V, Heidelb. 1809. Der besondere Abdruck liegt mir nicht vor.

Ataraxie und die Kantische Tugend wird ihm nicht genügen, weil sie Dich immer nur bei Dir selbst verharren läßt. Die Religion allein befreit den Menschen von der Eitelkeit der Dinge und verknüpft ihn mit dem unvergänglichen Wesen selber; sie nöthigt ihn, sich alles dessen zu begeben, was ihm durch bloße Selbstthätigkeit zu Theil geworden und verleiht dadurch dem Triebe nach dem seligen Leben seine volle Reinheit und Kraft. Sie muß daher den Charakter dieser ihrer Wirkungen als unmittelbare Wahrheit selbst in sich tragen; sie ist nichts Entstandenes noch Gewordenes, sondern in ihrem Glauben wird der Mensch geboren und kann ihn bewahren, wenn er sich weder in falschem Naturalismus der sichtbaren Welt, noch in falschem Idealismus sich selbst überläßt[1]). Aus dieser Gedankenreihe folgt, daß die Religion weder als Vernunft-, noch als Naturangelegenheit begriffen werden kann, sondern ihren Gegenstand zugleich zum Grund und Urheber haben muß. Der Standpunkt der Religion ist damit gegeben, daß der Mensch das Zeitliche als den Abglanz oder Widerschein des seligen Lebens, sich selbst aber als denjenigen betrachtet, der durch das unvergängliche Wesen oder das ewige Selbst der Gottheit ein Selbst geworden ist. Nicht Vernunft und nicht Natur erzeugen dieses Bewußtsein in ihm; die Vorstellungen von der Religion mögen wechseln und zeitlich entstanden sein, sie selbst ist unzeitlich und nur als ewige Offenbarung Gottes durch ihn selber verständlich[2]). Diesem ersten Offenbarungsbegriff stellt Daub sofort einen zweiten historisch gestalteten zur Seite, um darzuthun, daß beide sich in ihrem Inhalt begegnen und bestätigen. Das Licht der Gotteserkenntniß strahlt in der Geschichte bald heller bald trüber, am Vollkommensten ist es in Christo aufgegangen, und diese vorzugsweise sogenannte Offenbarung läßt Gott dreifach symbolisch erkennbar werden, als Vater (Deus

[1]) Einleitung, S. 50: „Ueberlaß dich weder dem Bewußtsein von der Natur, noch dem Bewußtsein deiner selbst, oder versinke weder in der Natur, noch in dir selber, sondern erhalte dich besonnen gerichtet auf das, welches Urgrund des Seins der Natur und deiner selbst ist, auf das Wesen; strebe nach dem Bewußtsein von der Gottheit und erhalte und behaupte dich bei demselben in deinem Bewußtsein von der Welt und von dir selber."

[2]) Einleitung a. a. O. S. 50—67.

manifestus), als Sohn (D. manifestatus) und als Geist (D. sese manifestans). Wenn es an sich schon zum Wesen der Religion gehört, daß das in ihr dargebotene Bewußtsein von Gott auch durch ihn im Menschen hervorgebracht sein muß: so gilt dasselbe von der christlichen im höchsten Grade; und wenn es jenem nothwendig ist, den Geist von der Eitelkeit der Dinge zum Unvergänglichen emporzuziehen: so nimmt das Christenthum dieselbe Eigenschaft der Erhebung über die Welt und der Nöthigung, auf das eigene Selbst zu verzichten, durch bekannte Schriftstellen vollständig für sich in Anspruch. In ihm wird der Beweis geliefert, daß weder die ästhetischen Gefühle im Genießen, noch die intellectuellen im Wissen, noch die ethischen im Handeln das religiöse Abhängigkeitsgefühl ersetzen, weil sie den Menschen in dem Genügen an sich selber und am Endlichen festhalten. Auch die Kriterien der Religionswahrheit gehen von der einen Seite auf die andere über, und zwar wird hier ein Doppeltes aufgeführt, ein Positives in der Verbindung des Abhängigkeitsgefühls mit dem Gottesbewußtsein und ein Negatives in dem Erhabensein der Frömmigkeit über alle Anfälle des Spotts [1]).

Diese Sätze sind für das Verständniß des Folgenden entscheidend. Die Grundansicht ist bedeutend, nächst Schleiermacher, dessen „Reden" damals längst eingewirkt hatten, hat Keiner der unmittelbaren Wahrheit der Religion einen so frischen und zuversichtlichen Ausdruck gegeben. Seine Absicht geht dahin, sich vom Grundtriebe des ewigen Lebens über alles Endliche und Zeitliche erheben zu lassen, um auf dieser überirdischen Höhe das Wesen der Religion und mit ihm zugleich das der Offenbarung zu gewinnen; die Religion soll entweder gar nicht sein oder sie soll als eine geoffenbarte, d. h. als eine Wirkung des im menschlichen Bewußtsein sich selbst bezeugenden Gottes begriffen werden. Streng genommen aber hat er doch nur von dem religiösen Triebe oder Grundgefühl bewiesen, daß es kein zeitlich entstandenes sei, und will er dieses schon Religion nennen: so ist diese doch im Menschen nicht sofort

---

[1]) Ebendas. S. 67—96.

vollkommenen Reinheit gesetzt, die ihr hier beigelegt wird und
der Name Offenbarung hindeutet. Und ferner läßt sich auch
enommene Scheidung der wechselnden religiösen Vorstellung
: Religion selber nicht durchführen, weil eben die letztere
ch nicht existirt, ohne in das Element der Vorstellung irgend-
zugehen. Daub statuirt also ein Ansichsein der Religion,
unabhängig von dem Wechsel der Vorstellungen in reiner
iger Objectivität dem Menschengeiste einwohne und darum
glich aus Offenbarung erklären lasse, er beginnt seine Be-
rung mit einem absoluten, subjectiv nicht nachgewiesenen
der Religionsoffenbarung, und das geschieht zu dem Zweck,
diesem Höhepunkt aus sofort in den Raum und Inhalt der
chen Offenbarung hinüberzutreten. Zu einer Erwägung der
n Erscheinungen kann es auf diese Weise nicht kommen, die
ren Gestalten bleiben unverdeutlicht, nur einige obwohl tref-
wählte Schriftstellen dienen zum Beleg der vorangestellten
ung. Dieses Schweben über den Dingen und diese Flucht
ı „Empirismus", der sich dann doch wieder unvermeidlich
ist der Hauptfehler der Daub'schen Beweisführungen.
seits ist der Einfluß Schelling's unverkennbar, hebt jedoch
ständigkeit des Theologen nicht auf. Was jener die End-
überhaupt nennt, ist für den Letzteren die von der Macht
tesbewußtseins zu überwindende Eitelkeit der Dinge und des
Selbst. Und wenn der Eine das Absolute erst im Menschen
lendung des Selbstbewußtseins gelangen läßt: so vermeidet
ere diese pantheistische Spitze und begnügt sich vom Menschen
en, daß er durch den, welchen er weiß, durch Gott, das
des wahren Wesens sowie die Basis seines eigenen Geistes-
ewinne und besitze.

ıs nun die Theologie zu leisten hat, ergiebt sich aus der
t und Selbständigkeit der Religion; sie ist nicht die Schöpferin
eren, sondern nur ein tüchtiges Werkzeug zu ihrer Verbrei-
d Befestigung, und beide verhalten sich zu einander wie
s und Werdendes. Damit soll offenbar denen widersprochen
welche die Religion gleichsam der Theologie zur Disposition

gestellt hatten, als ob sie nicht als solche gelten dürfe, ehe sie nicht von dieser genehmigt und zurechtgemacht worden wäre. Um diesen Irrthum abzulehnen, kehrt Daub das Verhältniß um, und nachdem er zuvor die Religion schlechthin in das Sein gestellt, muß er consequent das menschliche Geschäft der Theologie dem Werden zuweisen. Aber in dieser Herausziehung der ganzen Religion aus dem historischen Proceß scheint sich der schon erwähnte Fehler zu wiederholen, und was sollen wir alsdann mit jenen „Vorstellungen" machen, die doch auch in den Bereich des Werdens fallen, ohne darum schon theologischer Art zu sein [1])? Das Recht dieser Sätze finden wir in der Behauptung einer allgemeinen Religionswahrheit, welche Theologie und Dogmatik, um ihre Aufgabe zu verstehen, nothwendig vorfinden und voraussetzen müssen. Das religiöse Princip muß schon in irgend einem Grade entwickelt sein, ehe die Theologie in den Fall kommt, Hand an's Werk zu legen [2]). Es liegt ferner in der Natur der Sache, daß Dogmatik und Theologie immer nur zu einer relativen Vollendung gelangen werden, und will man die Art der ihr eigenthümlichen Erkenntniß von andern Arten unterscheiden: so ist sie weder die sinnliche, noch die bloß übersinnliche, sondern indem sie von dem absolut Uebersinnlichen ausgeht, muß sie doch nothwendig das Sinnliche zu dessen Darstellungsmittel machen, wie es in aller religiösen Sprache geschieht; ihre Aussagen haben daher einen symbolischen Charakter, und sie wird, statt den Anspruch einer adäquaten Erkenntniß zu erheben, vielmehr zwischen den Grenzen eines empirischen und theosophischen Wissens die Mitte halten [3]). Dessen ungeachtet wird die Dogmatik nothwendig zum System und ist als solches eine Theorie der Heilsordnung, d. h. Darlegung der Bedingungen, unter welchen die Religion als thätiger

---

[1]) Einleitung S. 66. 121.

[2]) Einleitung S. 108: „Eine Theologie oder Dogmatik wird nicht darum gesucht oder versucht, damit der Mensch zu ihr und sie an ihn gelange; dazu bedarf es des Versuchs einer Dogmatik so wenig wie der Untersuchungen über das physische Licht oder z. B. einer Optik dazu, damit durch das Erkenntniß von ihm als die Frucht dieser Untersuchungen das Auge dem Licht geöffnet und das Licht dem Auge sichtbar werde."

[3]) Ebendas. S. 133.

Glaube und lebendige Liebe zur Seligkeit führt. Es wird in diesem Zusammenhang sehr schön entwickelt, wie der Grundgedanke der christlichen Religion in der Theologie, die sie zum Gegenstand hat, wieder als Princip auftreten soll. Nicht die Schrift als solche und nicht die Rechtfertigungslehre bilden das theologische Princip, sondern die Religion selber, sofern sie der in der Liebe zu Gott thätige Glaube des Menschen an ihn und ihre lebendige Liebe zu ihm ist, „Beides vermittelt durch eben diesen in der Liebe mächtigen Glauben und durch eben diese in dem Glauben lebendige Liebe" [1]). Haben wir die treibende Kraft der Religion: so auch deren Princip, oder anders ausgedrückt: haben wir Christus: so auch die Religion, deren Träger und Darsteller er ist. Es ist einer der besten Gedanken dieser Einleitung, daß das Schöpferische und Principielle der christlichen Religion in den Potenzen des Glaubens und der Liebe schon enthalten sei; denn so wie beide in Christus gesetzt sind, bewirken sie selbst die Vermittlung Gottes und des Menschen und führen die Religion in die Welt ein, oder anders gesagt, der Glaube an Christus geht aus dem in ihm vorbildlich und schöpferisch gegebenen Gottesglauben und aus seiner unendlichen thätigen Gottesliebe hervor. Glaube und Liebe sind also nicht lediglich Forderungen der christlichen Offenbarung, sondern selbst schon deren gründende Mächte. Wie steht es aber um das Verhältniß zur Philosophie? Daub redet hier der Selbständigkeit der Theologie mehr das Wort, als man von seiner speculativen Tendenz erwarten sollte. Beide Erkenntnißweisen, Dogmatik und Philosophie, werden durch ihre Beschäftigung mit demselben höchsten Object in die innigste Verbindung gesetzt. Die eine engere Wissenschaft sieht in Gott den Grund der Religion, die andere allgemeinere den Urgrund der Dinge überhaupt, auf welchem zugleich alle menschliche Erkenntniß beruht. Ohne Re-

[1]) Ebendas. Heft 2, S. 112. „Einzig und allein durch seinen Glauben und durch seine Liebe ist der Glaube der Menschen an Gott und ihre Liebe zu ihm vermittelt, oder was das Nämliche, allein durch den Glauben an Christus und durch die Liebe zu ihm, der Gottes seines Vaters gewiß und lediglich in der Liebe zu ihm und zu den Menschen seinen Brüdern thätig war, ist es diesen wiederum möglich geworden, den in der Liebe thätigen Glauben an Gott und die im Glauben lebendige Liebe oder die Religion zu haben."

ligion wird kein philosophisches Streben wahrhaft gedeihen, ohne Philosophie kein theologisches Forschen zur rechten Durchbildung gelangen; Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und logische Folgerichtigkeit, wie sie in manchen Lehrbüchern, z. B. den Storr'schen, vereinigt sind, bleiben mangelhaft, ehe nicht ein im Studium der Philosophie geübter Geist hinzutritt. Gleichwohl ist die Theologie keine Hülfswissenschaft, noch ein Stück der Philosophie, noch hat sie an dieser ihre Dienerin oder Gebieterin, sondern nur eine Genossin, welche ihr vorbereitend und begleitend zur Seite steht. Diese Sätze werden allgemeine Zustimmung finden, und man wird Daub nicht verargen, wenn er die gewöhnliche fachmäßige Behandlung der theologischen Loci und des Schriftprincips als unwissenschaftlich bei Seite setzt. Indessen geräth Daub in's Ungewisse, wo er die von ihm geforderte speculative Erkenntniß im Unterschiede von der historisch-empirischen und literarischen festhalten will[1]). Das Vorhandensein eines empirischen Stoffes auch innerhalb der Dogmatik, der nur auf empirische Weise gepflegt werden könne, wird nicht geleugnet, aber wie sich die speculative Thätigkeit diesem anzuschließen oder mit ihm zu vermitteln habe, bleibt unerledigt, und Daub ist abermals in Gefahr, die speculativen Sätze von vorn herein und vor der Untersuchung so anzusehen, daß sie sich mit den historisch ermittelten decken müssen. Auch befindet er sich im Irrthum, wenn er das Gelehrte von dem Wissenschaftlichen scheidet, und Manche haben diesen Irrthum nachgesprochen, ohne zu bedenken, daß die wahre Gelehrsamkeit mit dem Sammeln nothwendig auch das Urtheilen und Combiniren verbindet und dadurch der andern mehr begriffsbildenden Seite der Wissenschaft unentbehrlich wird. Doch sagt er richtig, daß diese beiden Richtungen in keinem einzelnen Werk gleichmäßig vertreten sein werden, und darum darf auch ein Versuch dieser Doctrin „gewagt" werden, welcher ohne Vernachlässigung der Gelehrsamkeit doch das „scientifische und systematische Wissen" zur Hauptsache machen will[2]).

---

[1]) Einleitung H. II, S. 168 ff.

[2]) Ebendas. 218. Gelegentlich bemerkt D. von den Wundern S. 157, daß sie „wenigstens als das Mittelglied des Historischen und des Dogmatischen der

Unseres Erachtens ist die Einleitung in die Dogmatik das Schönste und Reinste, was wir von der Hand dieses Mannes besitzen, merkwürdiger freilich aber auch weit extravaganter das nachfolgende System der Theologumena selber. Dieses hinterläßt in dem Leser die ernsthafte Frage, ob mit der bloßen Hoheit speculativer Bestimmungen die wahre Höhe religiöser Erkenntniß erreicht sei, oder ob die streng gegliederte Kette von Aussagen über das Wesen und Wirken des Absoluten auch entschädigen könne für den Mangel an Umschau auf dem Boden des Endlichen, wo jene Wirkungen erst lebendig werden. Es ist eine *θεολογία ἀρχέτυπος*, nicht *ἔκτυπος*, nicht hominum viatorum, eine Dogmatik von Oben herab. Das trinitarische Schema ist für Anlage und Ausführung entscheidend. Von den drei Haupttheilen des Ganzen (De deo, de religione, de religionis doctrina) ist der erste der bedeutendste, und er unterscheidet sich nur durch eingeflochtene Bibelstellen von einer lediglich speculativen Construction. Gott ist unerkennbar in sich selbst, erkennbar als der Grund der menschlichen Vernunft. Allen Dingen ist das Abbild göttlicher Würde und Herrlichkeit auf-

christlichen Religion zum Inhalt der Religion selbst mitgehören, aber nicht als Mitinhalt, sondern nur als Gegenstand in das Gebiet der Dogmatik gezogen werden sollen." Späterhin hat er auf diesen Begriff eines in den Wundern gegebenen historisch-dogmatischen Mittelgliedes großes Gewicht gelegt. In den Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik, Berl. 1839 S. 94 ff. wird mit logischer Gründlichkeit ausgeführt, daß zwar das Ethische, aber nicht das Dogmatische mit dem Historischen unmittelbar verknüpft werden kann. Wenn gleichwohl Eins mit dem Andern verbunden werden soll: so kann die Verbindung nur eine mittelbare sein. „Das Mittel aber nun, wodurch das Göttliche mit dem Natürlichen und Geschichtlichen verknüpft wird oder sich verknüpft und verknüpft ist, ist das Thaumatische, das Wunderbare und das Wunder selbst. Wird daher das Wunder geleugnet: so ist die Verknüpfung des Dogmatischen mit dem Historischen geleugnet, und umgekehrt wird diese Verknüpfung geleugnet: so ist das Wunder in Abrede gestellt." Nach unserer Meinung muß die Verbindung des Historischen mit dem Dogmatischen schon in jenem selber ihre Wahrheit haben, sonst kann sie auch durch das Wunder nicht hergestellt werden. Das Mittelglied zwischen dem Historischen und Dogmatischen ist vielmehr das Religiöse oder die religiöse Anschauung des Ersteren, und für diese können die Wunder in dem von uns anzuerkennenden relativen Sinne immer nur Haltpunkte sein, sie dienen als Abzeichen einer in dem Historischen selber anzunehmenden göttlichen Führung oder Wirkung.

geprägt, am Klarsten leuchtet es im Menschengeiste, welchem die Vernunft nicht allein einwohnt, sondern der selber der Vernunft auf jede Weise eingeboren ist [1]). Ratio conscia est Dei per Deum, ein Anklang an die alte Logoslehre, in welchem sich Frömmigkeit und philosophische Zuversicht berühren. Diesem Absoluten werden drei mal drei Prädicate abgewonnen, und jede dieser Triaden führt zu einer in sich abschließenden Bestimmung. Gott ist schlechthin aus sich selbst, in sich selbst und sich selbst genug; wer ihn in dieser absoluten aseitas, aeternitas und sufficientia erkennt, hat ihn als Vater gedacht. Schon diese Momente haben in der Sphäre der Endlichkeit ihr abbildliches Analogon, doch tritt das Verhältniß nach Außen erst in zweiter Richtung maaßgebend hervor. Gott wird ferner erkannt als das schöpferische und erhaltende Princip der Natur und Welt, und als das versöhnende, welches den eingetretenen Widerstreit der endlichen Dinge gegen das Absolute aufhebt; durch Reflexion auf diese natura creatrix, conservatrix, reconciliatrix ergiebt sich Gott der Sohn, und die Religion bezeugt, daß dieser sich als die schaffende, erhaltende und wiederherstellende Macht in der Welt offenbart habe. Drittens hat die Gottheit in der allgemeinen Vernunft ihr vollkommenstes Ebenbild, und der Mensch, wenn er sich diesem Princip überläßt, findet in sich das Heilige, Wahrhaftige und Selbstbewußte wieder. Als Sinnlicher wird er seiner sinnlichen Affectionen inne, das Unsinnliche in ihm löst sich ab und tritt in ein Verhältniß zum Absoluten, wo es in unverderblicher Reinheit und Erhabenheit gesetzt ist. Als der Verständige unterwirft er die Dinge durch Unterscheidung, Vergleichung und Entgegensetzung seinem Denken und macht sie sich zu eigen, wobei er von Einem zum Anderen übergeht, immer aber im Einzelnen stehen bleibt, ohne sich zum Verständniß des Ganzen und Wahren erheben zu können. Als selbstbewußtes oder vernünftiges Wesen endlich wird er der höchsten intelligenten und intuitiven göttlichen Natur ebenbürtig. So lange nun der Mensch bei sich selber verharrt, geräth er vermöge dieser Isolirung in die Schranken der

[1]) Theologumena p. 40—44. Vgl. Herrmann, die speculative Theologie S. 75 ff.

Endlichkeit und verfällt der Sünde, dem Schein und der Eitelkeit; erhebt er sich aber dazu, den absoluten Geistesgrund in sich aufzusuchen und anzuerkennen, dann geht Gott ihm auf, und zwar nach den drei Auffassungen als der Heilige, der Wahre und Vernünftige, und diese Momente, die sich ebensowohl verbinden wie unterscheiden lassen, constituiren zusammen die Idee Gottes als des Geistes, desselben, von dem alle Erleuchtung und Besserung ausgeht [1]). In dieser dreifachen Beziehung des principium sui ipsius, mundi et rationis vollendet sich die absolute Trinität, fast könnte man sagen, die Dogmatik selber, denn ihre wichtigsten Factoren, selbst Versöhnung und Heiligung, sind in dem Vorstehenden mit einbegriffen. Der Leser wolle bemerken, daß wenn auch die Beschreibung des Vaters und des Sohnes dem Sinne der dogmatischen Ueberlieferung noch einigermaßen entsprechen mag, doch die des Geistes weit allgemeiner ausfällt und das Ethische zurücktreten läßt. Auch darin kommt das Ethische zu kurz, daß nach Schelling's Vorgang das Stehenbleiben in der endlichen Sphäre oder Herabsinken in sie einem sittlichen Abfall vom Absoluten gleichgestellt wird [2]). — Wie urtheilt aber Daub weiter von den Beweisen des Daseins Gottes? Diese können dem Gottesbewußtsein keine Kraft geben, die es nicht schon in sich selbst und seinem Grunde besitzt. Der einzige durchschlagende Beweis liegt schon in dem vorangestellten absoluten Begriff, in der Selbstoffenbarung Gottes und in der Selbsterkenntniß der Vernunft. Gott wird erkannt, indem er ist und umgekehrt, das menschliche Geschlecht aber wird seiner selbst nur inne, indem es an diesem Wissen Theil hat [3]). Wer sich zu dieser Ueber-

[1]) Die ganze schwierige Entwicklung dieser Momente findet sich Theolog. p. 82sqq. Vgl. dazu die ausführliche Analyse dieser Daub'schen Trinitätslehre bei Baur, a. a. O. S. 829, woselbst auch die Hauptmomente der Kritik von Strauß aufgenommen sind.

[2]) Conf. Theol. p. 96.

[3]) Cognoscitur Deus pariter ac est, nec esset ejus vera notio sive idea, nisi existeret ipse, ipseque non esset, ni ejus notio exstaret et vigeret a semet ipsa, aeterna et absolute sibi sufficiens. p. 118. Omne genus hominum non potest a Deo abesse, sed dum sui compos est, ejus efficitur conscium, nec esset omnino Deus, ni per vim divinam haec ipsius conscientia generi humano inesset.

zeugung erheben kann, daß das Erkanntwerden eine unmittelbare Folge des göttlichen Seins ist, und daß dieses Sein als ein in uns dynamisch vorhandenes auch wieder zum Erkennen emporführt: der hat eben darin den vollgültigsten Beweis, ein Argument, — man nenne es das ontologische, rationale oder psychologische, — welches jeder kosmologischen und historischen Betrachtung vorangeht und welchem alle andern empirischen Argumente nur zur Bestätigung dienen können. Der wahre Beweis ist also keine logische Demonstration, sondern ein unmittelbarer Act der Erkenntniß, ein Erfassen des der Menschennatur einwohnenden göttlichen Princips; und ähnlich wie Schleiermacher von der Gewißheit des religiösen Bewußtseins ausgehend alle philosophischen Argumente als dogmatisch ungehörig zurückweist: so erklärt Daub von seinem speculativen Standpunkte die empirischen für überflüssig und nebensächlich [1]. Ebenso erlaubt die Eigenschaftslehre eine Vergleichung mit Schleiermacher; denn wie dieser den Richtungen der Frömmigkeit auch die Reflexionen über die ihnen entsprechenden göttlichen Attribute zuordnet: so vertheilen sich diese auch bei Daub über die Hauptstücke des ganzen Systems. Die Grundlage ist mit der Trinität gegeben, schon darin verläßt der Philosoph die gewöhnliche Ordnung, nach welcher die Eigenschaftslehre jederzeit der Trinität vorangeht. Aus der Unterscheidung Gottes, sofern er Princip seiner selbst, der Welt und der Vernunft ist, ergeben sich drei Reihen von Attributen, deren erste lautet: Vollkommenheit, Größe, Erhabenheit, welche der Sufficienz, — Realität, Freiheit, Nothwendigkeit, welche der Aseität, — Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit, Einheit, die der Ewigkeit angehören. Jede der drei Grundbestimmungen erzeugt also drei Hauptattribute, die wieder mehrere Untereigenschaften zur Folge haben; so entsteht eine beträchtliche Zahl, an welcher offenbar der Formalismus großen Antheil hat, denn aus inneren Gründen könnten wohl mehrere fehlen.

---

[1]) Theolog. p. 112. Vgl. dazu Daub's Vorlesungen, Bd. II, Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, S. 343: „Anders als mittelst der Vernunft sind auch die Beweise für das Dasein Gottes nicht und nie geführt worden. Alle Versuche, mittelst des Sinnes oder Verstandes sie zu führen, sind abgeschmackt oder unter aller Kritik."

Der zweite Theil bewegt sich in den Begriffen der Wiederherstellung, Schöpfung und Erhaltung, und zwar muß der erstere deshalb voranstehen, weil die Welt anfänglich sich selbst hat angehören wollen und von diesem ihrem Abfall nur durch einen Act der Consecration zurückgeführt werden kann. Was für das Universum Erhebung zum wahren Sein, das ist für die bewußte Welt und den Menschen Versöhnung, es ist Religion, und diese hat Frömmigkeit und Cultus in ihrem Gefolge. Die Religion entwickelt daher eine dreifache Wirksamkeit, sie muß das menschliche Geschlecht Gott darbringen (consecratio) oder mit ihm versöhnen, es sodann wahrhaft schaffen und endlich erhalten; das Schaffen erfolgt durch Mittheilung der Gotteserkenntniß, also Frömmigkeit, das Erhalten durch öffentliche Gottesverehrung und Cultus. Da aber die Welt und Menschheit dies Alles nicht aus eigener Kraft zu leisten vermag: so ist die sich selbst vollziehende Religion die Thätigkeit Gottes selbst und von der göttlichen Natur sachlich nicht verschieden[1]). Nach dieser Anlage läßt sich der weitere Verlauf voraussehen. In diesem Abschnitt muß die zweite Person der Trinität das herrschende Princip sein. Der Gottessohn ist der universelle und der menschliche Vollstrecker der Religion; durch Thun und Leiden und absoluten Gehorsam hat er sich selbst und die Welt, die in ihm lebt, dem Vater dargebracht, um sie durch den Tod von ihrer angenommenen Eitelkeit, Verwegenheit und Knechtschaft zu befreien, und auf diese versöhnende Weihe folgte eine schöpferische und erhaltende Thätigkeit, die den Dingen ihr wahres Sein zurückgab; Vorsicht und regierende Allmacht und Allwissenheit erscheinen als die Eigenschaften Gottes des Sohnes. Was aber als ein allgemeiner kosmischer Vorgang außerhalb der Zeit und Geschichte erfolgt ist, mußte doch den Menschen in einem bestimmten Zeitpunkt offenbar werden, und so ge-

[1]) Theolog. Hinc religionis, quae est generis humani consecratio atque creatio et conservatio, triplex cernitur potestas, ab ipsa cujus ea est nil prorsus diversa, potestas nempe reconciliandi creandique et conservandi, cumque haec a natura Dei reconciliatrice, creatice et conservatrice re ipsa nil differat, nec religionem a Deo reconciliatore, creatore et conservatore differre quicquam, sed divinam ipsumque numen esse Dei (*Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*) sequitur.

langen wir auf die irdische Stufe der religiösen Wirkungen. Subjectiv betrachtet ist es die Frömmigkeit, innerhalb welcher das christliche Princip als bewußte und gestaltende Lebenskraft sich entfaltet und durch Erkenntniß und Wiedergeburt bis zur Gottähnlichkeit emporführt; objectiv betrachtet übernimmt der Cultus die öffentliche Darstellung der Religion. Auch dieser ist als Versichtbarung des gottmenschlichen Wesens von Gott selber eingesetzt, ja nicht verschieden von ihm [1]), doch muß er seinen absoluten Inhalt als einen historischen und anschaulichen offenbaren, und seine Verrichtungen gehen aus der dreifachen Bethätigung des göttlichen Religionsprincips, d. h. aus den drei Aemtern Christi selber hervor. Jetzt endlich kann Christus, der überall schon mitgedacht war, in sichtbarer Gestaltung auftreten, sowie er die reine Menschennatur angenommen hat, damit seine Brüder von ihm auch die göttliche empfangen sollten; in dieser Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen übt er als Beherrscher des Lebens sein königliches Amt. Das prophetische umfaßt die Erziehung durch Zucht und Wort, hier also war Gelegenheit, der Lehre in den Dogmen von der Trinität, Menschwerdung und Rechtfertigung ihren nothwendigsten Inhalt anzuweisen. Das hohenpriesterliche Amt kommt durch die Acte der Einweihung und Erhaltung, also durch Taufe und Abendmahl [2]) symbolisch zur Ausführung; alle drei Stücke der Gottesverehrung aber sollen als die bestimmenden Mächte des Gottesreiches und der Kirche zusammenwirken. — Es erhellt leicht, daß in dem Bisherigen der größere Theil der Lehre bereits Aufnahme gefunden hat, daher will es sich wenig schicken, wenn nun der dritte Theil des Ganzen die Aufschrift „von der Religionslehre“ führt, während er nur zu der Beschreibung des Wesens und Wirkens der Gottheit ein drittes Stück

---

[1]) Theolog. p. 312. Perinde itaque est, si cultum Dei dixeris esse numen Dei, ac si divinum eum praedicaveris.

[2]) Ibid. p. 348. Ipsa enim coena sacra, licet divinitus instituta sit, non est tamen nisi actio symbolica, qua mysterium praecipue incarnationis et, quae huic juncta est, expiationis aeternae significatur. p. 353. Qui vero coena sacra fruuntur, actione hac mere symbolica confitentur, se una cum eo, qui eam instituit, sacrificari Deo, nec itaque sibi aut rebus aliis addictos, sed soli Deo dicatos esse.

hinzufügt. Gott ist also drittens das principium rationis, die absolute Intelligenz, und da Sein und Wirken auch nach dieser Richtung zusammenfallen: so ist er als Inbegriff des Heiligen, Wahren und Vernünftigen zugleich dessen Quelle, von ihm gehen Berufung, Erwählung, Vorherbestimmung aus, welche, mag sie auch der menschliche Verstand unterscheiden, doch immer auf dieselbe unzeitliche Wirksamkeit bezogen werden müssen. Die Eigenschaften des Geistes aber ergeben sich aus dem allseitigen Gegensatz zu den endlichen Daseinsformen; die höchste Intelligenz erscheint daher als unkörperlich, unermeßlich und einfach, die höchste Heiligkeit als gerecht, gut und selig, die höchste Wahrheit als weise, wahrhaftig und allwissend, und schließlich sind es Seligkeit, Allwissenheit und Einfachheit, welche in dem Begriff absoluter Geistigkeit zusammenlaufen. Das Ziel der ganzen Entwicklung greift aber wieder in den Anfang zurück, indem diese das Resultat einer trinitarischen Gotteserkenntniß wieder aufnimmt und zum Abschluß bringt. Die göttliche Dreiheit zu denken ist dem Menschen darum nothwendig, weil Gott nur durch ihn selber in uns erkannt wird. Wenn sich Gott selbst und die Welt und die Vernunft in dem höchsten Wesen reflectiren: so entsteht ein dreifaches Abbild des Absoluten, und dieses Dreifache muß sich wieder zur Einheit der Substanz aufheben. Das erste Princip drückt Divinität, das zweite Personalität, das dritte Spiritualität aus, in jedem dieser Momente stellt sich dieselbe Würde in eigenthümlicher Bestimmtheit und zugleich als eine gemeinsame dar, und die Idee der Gottheit als der absoluten Wesenheit in absoluter Form ist vollendet [1]).

Die Theologumena führen also von der Trinität wieder zur Trinität, indem sie in ihrem mittleren Theile in den großen Welt- und Religionskörper eindringen. Die christliche Religion hat sich mancherlei Darstellungen gefallen lassen, warum nicht auch eine

[1]) Theolog. p. 443. 44. Is itaque Deus est, qui pari dignitate auctor est sui mundique et rationis, cujusque idea absoluta tres notiones: divinitatis, personalitatis, spiritualitatis continentur, ab una ista nil differentes, quae tres itaque per se una sunt, trinitatis vocabulo designata. — Sequitur ex his omnibus, ipsam trinitatem formam esse absolutam essentiae absolutae, i. e. Dei, quem contuemur una sui mundique et rationis auctorem.

solche, bei welcher doch immer einiges Lehrreiche und Bedeutungsvolle abfällt! Wollten wir sie in's Einzelne kritisch verfolgen und ihre biblischen und historischen Beziehungen untersuchen: wir würden kein Ende finden; auch wird ein Werk dieser Art am Besten aus sich selbst, nicht von einem fremden Standpunkte geprüft. Nicht ohne Grund hat man die Theologumena pantheistisch und Spinozistisch genannt, und doch will der Verfasser kein eigentlicher Pantheist sein, er will nur durchweg darthun, — was wir uns gefallen lassen, — daß alle Religion und Gotteserkenntniß aus einem göttlichen Wirken in uns hervorgehe, und verweist uns bei jeder Gelegenheit auf diese lebendige Gotteskraft. Auf der andern Seite ist aber Gott nicht derjenige, der die Religion setzt und macht, sondern der sie selber **hat**, und ihre schöpferischen und weihenden Acte fallen mit seinem Wesen zusammen. Woran sollen wir uns nun halten, an die vis divina, sofern sie von Gott mitgetheilt wird, oder sofern sie mit ihm Eins ist, dann aber auch die menschliche Frömmigkeit völlig zu absorbiren und mit sich zu verschmelzen droht? Aus diesem Schwanken kommen wir nicht heraus und in dem zweiten Haupttheil ist der letztere Eindruck der überwiegende. Wir erinnern uns ferner, in der „Einleitung" den Gedanken gefunden zu haben, daß die Theologie in dem thätigen Glauben und der lebendigen Liebe ihr Princip habe und daß dieses Princip durch Christus selbst als den Urheber des Glaubens und der Liebe in's Leben eingeführt worden sei. Die Theologumena lassen diese Idee nicht fallen, aber auch nirgends durchschlagen, weil wir Christus nicht kennen lernen und weil in der Umhüllung jener kosmischen Verhältnisse alles Menschliche nur in verblaßter Gestalt auftreten kann[1]). Und was soll man mit einem

---

[1]) „Die Ansicht Daub's über das Verhältniß des Biblisch-historischen und Kirchlich-dogmatischen zum Speculativen im Christenthum ist, wie Strauß mit Recht bemerkt, noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, beide Seiten sind ihm noch nicht dialektisch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und den Dogmen der Kirche sieht Daub unmittelbar die Idee, ob ihr Verhältniß zu jenen ein schlechthin affirmatives sei oder zugleich ein negatives, darauf wird noch nicht reflectirt, doch wird das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Factum und Dogma wenigstens nicht als unerläßlich Festzuhaltendes gesetzt. — Das Verhältniß des Historischen und Speculativen bleibt bei ihm noch

theurgisch vorgestellten Cultus anfangen, der selbst die eine Hälfte einer absolut göttlichen Activität übernehmen muß! Vertieft man sich ganz in die Intentionen des Werks: so wird man sich überall von einem religiösen Hauch angeweht fühlen, nicht aber von einem starken sittlichen Geist, und wo dieser fehlt, da ist auch der protestantische Charakter nicht vollständig vorhanden; wir glauben von diesem Mangel, daß er durch die scharfsinnige Bearbeitung der göttlichen Eigenschaften und durch das speculative Kunstwerk der Trinitätslehre nicht aufgewogen wird.

Die Theologumena erlangten eine bedeutende literarische Stellung, aber ohne in den Gang der Theologie einzugreifen, denn dazu war das Gegengift zu stark. Durch bloßes Nichtkritisiren wird der Hyperkritik und durch Zurückziehung von den empirischen Fragen dem „Empirismus" nicht abgeholfen. Rationalismus und Supranaturalismus waren in diesem Falle einig, sie sahen Ueberhebung in einer Speculation, welche sich dergestalt in die Region des Unwißbaren verliert, dem Wißbaren aber zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Die Brücke der Verständigung fehlte, die kritische Theologie hatte eine natürliche Abneigung gegen den philosophischen Absolutismus im Dogma, sie wollte nicht aus einem Buche lernen, wo das Prädicat absolut so reichlich ausgespendet wird.

Wieder ein anderes und sogar grell abstechendes Bild liefert der „Judas Ischarioth"[1]) von 1816, Strauß und Andere haben die Bedeutung dieses höchst geistreichen aber verfehlten Products treffend genug bezeichnet. In den Prolegomenen ist ein Einfluß Schelling's und Hegel's bemerkbar, dagegen war die neue Anregung von Schelling's späterer Freiheitslehre ausgegangen. Daub hatte bisher das ethische Problem übersprungen oder doch in ein bloß ontologisches verflacht, er wollte das Versäumte nachholen, jetzt sollte

völlig unbestimmt, aber auch dem Speculativen für sich betrachtet fehlt die concrete Lebendigkeit der Idee." So äußert sich Baur, Dreieinigkeit, III, S. 840, aber so richtig dieses Urtheil ist: so ergiebt sich doch aus dem ganzen Standpunkt Daub's, daß er auch in diesem Werk die wichtigsten Positionen des Dogma's als unbedingt gültig festgehalten wissen will.

[1]) Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Böse im Verhältniß zum Guten, Heidelb. 1816. 18. 2 Hefte.

das Mysterium des Bösen in seiner ganzen Tiefe offenbar werden. Dazu bedurfte es neuer Mittel und Farben, Natur und Geschichte müssen ihre düstersten Schatten aufthun, damit der alte Widersacher Gottes in ganzer Wirklichkeit und leibhaftiger Gestalt erkannt werde. Der Verfasser beginnt mit einer biblischen Betrachtung über den Verrath des Herrn und dessen Anstifter, erhebt sich aber sehr bald in eine universell-historische, moralische und metaphysische Sphäre. „Denn jedes Du ist ein Ich nur in der zweiten und jedes Ich ein Du nur in der ersten Person; bei solchem bloß numerischen Unterschied ist aber gar kein Grund für die Voraussetzung vorhanden, daß Dir ursprüngliche Eintracht, mir aber Zwietracht einwohne." Auf dieselbe Entzweiung deutet das Naturleben, denn in dem Drang der Elemente wie im organischen Proceß ist mit der gesetzlichen Harmonie ein sinnlos wildes Wüthen und schreckhaftes Wohlgefallen an der Zerstörung verbunden, und selbst die natürlichen Lebensbedingungen des Raumes und der Zeit sind ihrer wahren ethischen Bedeutung beraubt. Woher nun diese allseitige Störung? Von Gott kann sie nicht ausgegangen sein als dem Urquell des Wesens und der Wahrheit, auch vom Menschen nicht, in welchem es immer nur als ein Relatives ohne jeden empirischen Anfangspunkt nachgewiesen werden kann. Begreiflich wird es erst, wenn wir das Princip des Urbösen concentriren und objectiviren durch die biblische Vorstellung eines Geistes, der sich selbst von Anbeginn aus dem Engel des Lichts in den der Finsterniß verkehrt hat und durch Abfall zum Widersacher Gottes und zum Lügenvater geworden ist. „Das Böse, zwar in der Schöpfung, aber nicht aus ihr, sondern aus sich selbst werdend und geworden, ist die Position seiner selbst, folglich nicht nur die Negation des Guten, sondern zugleich auch in Opposition gegen dasselbe." Es lebt von der Feindschaft und vom Haß und wird eben dadurch auch zum Hasse wider sich selbst verurtheilt. Genauer ist der Satan derjenige, der sich vom Anbeginn nicht als Gottesleugner, sondern als den Gottesfeind und Antichristen gesetzt hat. Sein Fall war Abwendung vom wahren ewigen Sein, woran sich die Mitentstehung des zeitlichen und vergänglichen Wesens anknüpfte, daher bleibt er auch für immer an die Zeit gebunden und seine

Strafe ist eine Selbstqual ohne Ende und ohne mögliche Rückkehr zur Ewigkeit[1]). Dieser Satan ist es, welcher die Urschuld aller Sünde trägt, denn er konnte sich nur halten, indem er alle Wahrheit negirte, alle göttlichen Werke zerstörte und durch Verführung gewann, was noch nicht sein war. Er ist sein eigener Schöpfer und Anstifter, der in demselben bösen Instinkt ewig fortgetrieben wird, und er würde die Welt an sich reißen, wenn ihm nicht der Vater der Liebe durch die Schutzgeister der natürlichen und sittlichen Welt Schranken gesetzt hätte. Auf dem Gebiet der Offenbarung gelangt der Kampf der Mächte zur höchsten Darstellung. Dem Satan, der selbst ein Wunder und das wundervollste Scheusal heißen muß, stellen sich die Wunder der Schöpfung und Gesetzgebung, dann der Menschwerdung und Versöhnung entgegen. Wie nun aber der Gottessohn zu allen Gestalten des vernünftigen Lebens, zu Engeln und Menschen sich urbildlich verhält: so hat auch der Satan umgekehrt seine Creaturen, und sein vornehmstes Werkzeug in Menschengestalt ist Judas Ischarioth; denn unter Adam's Nachfolgern bleibt er der Einzige, in welchem die Sünde auf ihrem höchsten Gipfel und das mit ihm geborene Böse in seinem scheußlichsten Ausbruch offenbar wird, der einzige der göttlichen Gnade schlechthin unfähige Sünder. Die von Daub gelieferte Entwicklung und Begründung der Idee des Satans soll Kant's Lehre vom radicalen Bösen widerlegen und berichtigen, sie läßt sich nicht mit wenigen Worten abthun, sondern verlangt eine selbständige Kritik. Hier können wir nur bemerken, daß die ganze weit ausgesponnene Darstellung, indem sie alle Regionen der Philosophie und Offenbarung, des Natürlichen und Uebernatürlichen durchmißt, ihren anfänglichen historischen Boden verliert und am Ende völlig in der Luft schwebt. Wir hören von dem Ursprung und Wesen zweier absoluter Wundererscheinungen, des Guten und Bösen, Christi und des Satan, aber mitten in der Abstraction, welche uns Beide begreiflich machen soll, tauchen zuweilen wie in ungewisser Ferne die historischen Gestalten des Judas, des Pilatus und des Heilandes auf; das Biblische dient also nur

[1]) Judas Ischarioth, H. I, S. 136 ff. II, S. 98. 159 ff.

als Anknüpfungspunkt. Bewiesen wird in diesen speculativen Deductionen eigentlich Nichts, am Wenigsten dasjenige, was zum Verständniß gebracht werden sollte, die That des Verräthers. Die Betrachtungsweise erinnert an Anselm's Schrift De casu diaboli, man glaubt auch zuweilen einen Tomos des Origenes vor sich zu haben. Der Schluß von der Stellung des Judas zum Herrn auf den schlechthin höchsten Grad nicht nur seiner Sünde, sondern der Bösartigkeit des ganzen Menschen ist als unzulässig erkannt und wird selbst durch das Johannesevangelium, in welchem doch die Figur des Judas weit principieller gefaßt ist, nicht gerechtfertigt [1]). Daub geräth also hier in einen poetisch reizvollen gnostischen Dualismus, und die Scholastiker hätten ihm wohl seinen Judas gelten lassen, aber nicht seinen Satan, der wenigstens nach Thomas nicht als summum malum, quod sit causa omnis mali, definirt werden soll.

Bekanntlich hat Strauß die Schrift über das Böse als die „Sackgasse" bezeichnet, aus der sich Daub nur durch eine Umkehr habe retten können, und dies stimmt mit der eigenen Aeußerung des Verfassers, der alle Freude an der Arbeit verlor; denn er urtheilte richtig von seinem Werk, wenn er sagte, daß es so „zerfahren schlottere" [2]). Neuere haben diese gefährliche Gasse gern anders legen wollen; im Judas Ischarioth, sagt Landerer, „war Daub ganz gewiß nicht in eine Sackgasse gerathen, aus welcher es einfach galt umzukehren," sondern erst der Uebergang zu Hegel und die Amalgamirung der Hegel'schen Philosophie mit dem orthodoxen System bringt ihn und seine Theologie in bleibende Gefangenschaft, — als ob nicht eine ähnliche Amalgamirung schon früher bei ihm stattgefunden hätte. Für mich liegt der Abweg schon in den Theologumena, soll er später fallen: so hat ihn Strauß an die richtige Stelle gelegt. Denn wohin würde Daub gelangt sein, wenn er in jener gnostisirenden Richtung fortgefahren wäre, er dem zur Beherrschung historischer und exegetischer Stoffe alle Mittel fehlten! Nachher aber kehrte er doch zu der systematischen Form zurück, die

---

[1]) Vgl. Seldeni Exercitatt. de Juda Iscar. (Otia theol. p. 367.)

[2]) Rosenkranz, Erinnerung an Daub. Wie das Buch anfänglich aufgenommen wurde, s. Lpz. Lit. Z. 1816, Oct. Hall. L. Z. 1817, März.

ihm und seinen Studien homogen war, und er schlug ein methodisches Verfahren ein, welches ihm eine wissenschaftliche Stellung sicherte. Wir haben oben gestanden, daß wir unter den zuletzt veröffentlichten Schriften nur Weniges wie die Moral und die Anthropologie zu schätzen wissen, am Wenigsten das System der Dogmatik von 1841. Allein auch dieses nach meinem Dafürhalten unbrauchbare Werk leidet weit mehr an einer inneren geistigen Unfruchtbarkeit, die zuletzt allen Gehalt in endlosen Abstractionen und Formbestimmungen untergehen läßt, als an den Fehlern der Hegel'schen Philosophie.

Jedenfalls ist es zu beklagen, daß sich Daub dem Verständniß der nächstliegenden theologischen Studien und Obliegenheiten immer mehr verschloß. Er zog sich aus allen gelehrten Verwicklungen heraus, um von sicherer speculativer Höhe aus über das herrschende Treiben Gericht zu halten. Dies der Zweck der so oft gepriesenen und so selten gelesenen Schrift: „die dogmatische Theologie jetziger Zeit" (1833), einer unerbittlich scharfen Censur der gewöhnlichen Standpunkte, die den Lehrling endlich zur Besinnung bringen, ihn von sich selbst und seinen Lehrern unabhängig machen soll, damit er sich dem Gegenstande, d. h. der objectiven Wahrheit der Religion und Offenbarung frei überlassen könne. Weiter als hier hat es Daub nirgends in der stilistischen Gezwungenheit und Schwerverständlichkeit gebracht, dagegen erinnert er uns im Gebrauch seiner kritischen Waffen an eine weit frühere Schrift. Denn wie er einst die Gegner der Symbolnorm des Egoismus beschuldigt hatte: so ist es jetzt die „Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel", — Selbstsucht allerdings im wissenschaftlichen Sinne als Subjectivismus gemeint, wobei sich aber im Verlauf ein starker moralischer Nebensinn einschleicht, — auf welche der Grundcharakter der herrschenden Theologie und ihrer Arten und Unterarten von ihm zurückgeführt wird. Und welche Anwendung macht der Schriftsteller von dieser weitschichtigen Anklage der wissenschaftlichen Selbstsucht? Denn das allein soll hier kürzlich dargethan werden, da die principielle Basis des Werks in diesem Zusammenhange

nicht geprüft werden kann[1]). Der erste Abschnitt handelt vom Princip. Auf dem Wege zur wahren Erkenntniß ergeben sich drei Vorstufen, die des Empirismus, der Mystik und der Kritik, welche letztere zwar von den Schranken der beiden andern sich befreit, desto mehr aber an sich selbst, d. h. an das eigene inhaltslose Selbst des Kritikers gebunden bleibt. Werden diese subjectiven Principien der Wissenschaft auf die Theologie angewendet: so ergiebt sich, daß deren Aufgabe in fünffacher Weise bearbeitet werden kann, nämlich in der Form eines positiven Empirismus, entsprechend der älteren kirchlich-dogmatischen Theologie, — oder eines allgemeinen Empirismus, ähnlich der natürlichen Theologie, — oder einer empirischen Mystik im Sinne der biblisch-gemüthlichen Frömmigkeit, — oder eines negativen Empirismus, der zur Verneinung aller Religion treibt, — oder endlich nach Anleitung der kritischen Religionsphilosophie, was dann entweder auf einen reinen Moralismus oder auf moralisch-empirische Vernunftreligion nach dem Zuschnitt der gewöhnlichen kritisch-gelehrten Theologie hinausläuft[2]). Fast alle diese Methoden leiden an dem Fehler des falschen Empirismus, sie beginnen mit dem Secundären und vertauschen die Darstellungsmittel der Wahrheit mit dieser selbst. Die rechte christliche Theologie hebt mit Gott selbst und mit der Thesis der Offenbarung (1 Tim. 3, 16) an, durch diesen Ausgangspunkt, nicht durch eine vorangestellte und erst zu beweisende biblische oder kirchliche Auctorität wird sie trotz alles Zweifels innerhalb der Schrifterkenntniß festgehalten. Allein zu dieser Hingebung an das Objective und Absolute der Religion erhebt sich die gegenwärtige dogmatische Theologie nicht; ausgeprägt in der doppelten Form des Supranaturalismus und Rationalismus bleibt sie in den Grenzen eines subjectiven Gefallens befangen. Der Beurtheilung dieser Standpunkte, nämlich als bloßer Standpunkte und Verfahrungsweisen, widmet der Verfasser nun die größte Sorgfalt. Beide verhalten sich als Gegner zu einander und unterliegen dennoch dem gleichen

[1]) Die beste Analyse dieses Werks ist immer noch die von Strauß in dessen Charakteristiken, S. 128 ff., wo die wichtigsten Momente der drei Haupttheile: Princip, dogmatische Lehre und dogmatischer Lehrbegriff, herausgehoben werden.

[2]) Daub, Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, S. 92 ff.

Schicksal, von ihrer selbstgemachten Stellung nicht loskommen können. Der Supranaturalismus hat glauben gelernt und hängt treu an der Auctorität der Schriftnorm, aber aus der Philosophie ist ihm auch einiges Denken zugeführt worden. Glauben und Denken verkehren dergestalt in ihm, daß sie sich in einander fügen und gegenseitig aus der Unruhe und Verlegenheit retten müssen; Freiheit wird nach keiner Seite erreicht. Der Rationalismus seinerseits hat das Ansehen des göttlichen Worts preisgegeben, und belehrt durch die kritische Philosophie, daß ein Wissen des Uebersinnlichen unmöglich sei, setzt er sein subjectives Raisonnement an die Stelle und behilft sich übrigens mit gelehrten Habseligkeiten; mit ihnen meint er den Mangel an objectivem Gehalt zu decken. Daher ist der erstere doppelt abhängig, von sich und seinem empirischen Princip, der andere nur von sich selbst, nach dieser Seite aber auch desto vollständiger. Wenn nun schon die altkirchliche Theologie sich in einer Täuschung bewegte, weil sie die Schrift als solche mit dem Princip der Religion verwechselte: so ist diese Täuschung im Supranaturalismus zum Selbstbetrug, im Rationalismus aber zu dem schlimmeren Uebel der Selbstbelügung geworden. So lautet die Instruction des Urtels [1]. Man kann, wenn man sich die Mühe nimmt, die ganze Geschichte der neueren Theologie und Philosophie, mit Ausnahme Schleiermacher's, aus dieser Erörterung herauslesen, so sehr ist sie mit allen Atomen theologischer Geschäfte und Erwägungen angefüllt und wahrhaft gesättigt. Gleichwohl werden wir nirgends in einen lebendigen Zusammenhang versetzt und vergebens sieht man sich nach einer sachlichen Untersuchung um. Daub ergeht sich nach allen Seiten sehr ausführlich, nur über sich selbst und seinen Standpunkt ist er kurz. Wäre er von diesem aus auf den dogmatischen Stoff beweisführend eingegangen, hätte er überhaupt eine bestimmte Anwendung gemacht: so würde er unstreitig in gleiche Schwierigkeiten sei es mit den Empirikern oder den Kritikern und Subjectivisten haben eintreten müssen, und selbst die verschmähte Gelehrsamkeit hätte ihm wohl einige Brocken geliehen. Allein es bleibt bei der

---

[1]) Vgl. die Hauptstelle S. 189 ff.

allgemeinen Beschreibung der theologischen Arten und Unterarten und bei der Charakteristik aller in ihnen vorkommenden Einflüsse, Verlegenheiten, Vorkehrungen und Alternativen. Von Oben herab schaut der Richter in ein Gemisch von Halbheiten des Glaubens und Denkens, der Skepsis, Auctorität und Pietät. Er weiß, daß nur der absolute Zweifel[1]) sich selber aufhebt und zum Glauben zurückführt, er weiß, daß das Pfaffen- und Priesterthum in der protestantischen Kirche allein ihrer Vollendung im Wege steht, und diese praktische Wendung läßt voraussehen, wohin die bisher geschilderte wissenschaftliche Selbstsucht am Ende führen muß. Denn noch schlimmer als der Theologie geht es den Theologen; aus ihnen werden Geistliche, die sich dann unter tausend Inconsequenzen in die Forderungen ihres Amts schicken müssen. Dabei gebehrden sich die Einen mehr als Ordensgeistliche, die Andern als Weltgeistliche, so daß bei jenen das Priesterliche über das Pfäffische, bei diesen das Letztere über jenes die Oberhand gewinnt. In diesem zweiten Falle befinden sich die Rationalisten, denn sie besitzen eigentlich nur das einfache Princip: „ich denke“; aber indem sie innerlich nur einem Selbstüberzeugungsverein angehören, wollen sie doch ihre amtlichen Verrichtungen der Kirche zu Gebote stellen und verfallen somit in eine „Idustrie“, die unter einem fortdauernden Sichbelügen vor sich geht[2]). — Zu diesem Allen erlaube ich mir nur ein kurzes Nachwort. Auch dieses Product mag in sich selbst und vermöge seiner dialektischen Gedrungenheit immerhin bewundert werden; allein nur die Anhänglichkeit der Schule hat es als die „großartigste (?) Kritik aller bisherigen Dogmatik“ anpreisen können. Denn auch das Lehrreiche und Einschneidende, das in ihm vielfach dargeboten wird[3]), tritt in dem Gewande einer unfruchtbaren Allgemeinheit auf und wir lernen weit mehr den Darsteller kennen als dessen Gegenstand.

[1]) Ebendas. S. 413 ff. Der absolute Zweifel als Mittel der Entwicklung des dogmatischen Lehrbegriffs. An diesen Punkt knüpft Strauß seine Kritik des Buchs a. a. O. S. 144.

[2]) Hierher gehören die Schlußabschnitte, das eine und andere Extrem, S. 487 ff.

[3]) Vgl. z. B. die Kritik des Supranaturalismus S. 359, bei Strauß S. 141.

Heilkräfte konnten von einer solchen Kritik nicht ausgehen, eher noch Reizungen zum Gegentheil dessen, was der Kritiker bezweckte. Der Ton des Ganzen ist frostig und zeugt von einer Stimmung der Verdrießlichkeit, die Zusammenstellung von kritisch, hyperkritisch und hypokritisch ist nur eine von den zahlreichen dieser starr begrifflichen Deduction eingestreuten Bitterkeiten. Daraus und nicht allein aus der Dunkelheit der Sprache erklärt sich, daß dieses richterliche Wort, dem die Liebe fehlt, keine gute Statt gefunden hat.

Eine ebenso achtbare, aber minder einseitig organisirte Persönlichkeit war der College des Vorigen, Friedrich Heinrich Christian Schwarz [1]), der uns schon durch seine Verbindung mit Jung-Stilling, Creuzer und Daub sowie durch sein Zusammenwirken mit Marheineke, de Wette, Paulus, Neander einen bedeutenden Kreis und eine reichhaltige Lehrwirksamkeit vergegenwärtigt. Schwarz bezog 1804, ungefähr zehn Jahre später wie Daub, die Universität Heidelberg und brachte das Lutherische Bekenntniß mit, wie jener das reformirte vertrat. Aber beide Männer befreundeten sich und halfen daher auch zur Einigung der Confessionen in ihrem Kreise; die Union der badischen Landeskirche kam 1821 unter ihrer beiderseitigen kräftigen Mitwirkung zum Abschluß. Auch war Schwarz der Erste, der sein dogmatisches Lehrbuch mit dem Stempel der kirchlichen Union versah, also das kirchliche Interesse, welches der Rationalismus fallen gelassen, in erweitertem und veredelten Sinn wieder aufnahm. Dieser Umstand ehrt sein literarisches Andenken, die Priorität in der Bearbeitung der Lehre für den allgemeineren kirchlichen Zweck ist ihm von Schleier-

[1]) Geb. am 30. Mai 1766 zu Gießen und Sohn des dortigen Predigers und Professors. Er empfing seine Erziehung zu Alsfeld, wohin sich sein Vater in Folge seines Auftretens gegen Bahrdt zurückgezogen hatte, wurde Gehülfe seines Vaters und dann Prediger in der Nähe von Marburg. Hier schloß er Freundschaft mit Jung-Stilling und wurde dessen Schwiegersohn. Neue Anstellungen führten ihn nach Dexbach, Echzell und in die Nähe von Butzbach, er fing an sich durch pädagogische Schriften hervorzuthun und erhielt 1804 den Ruf als Professor der Theologie nach Heidelberg, wo er denn auch bis zu seinem Tode am 3. April 1837 verblieben ist. Genaueres berichtet der mit vieler Liebe geschriebene Artikel von Hundeshagen bei Herzog.

macher ausdrücklich abgetreten worden. Die wahre Union setzt ein Interesse an der Kirche voraus, statt es zu verleugnen[1]).

Schwarz hat mit selbständigem Talent und Glück nur die Pädagogik bearbeitet, indem er beweisen wollte, daß wahre Bildung nur im Christenthum gefunden werde; weniger bedeutend sind seine Beiträge zur systematischen Theologie. Die „evangelisch-christliche Ethik", in ein Lehrbuch und Hausbuch eingetheilt, und der „Grundriß der kirchlich-protestantischen Dogmatik"[2]) sind sinnvolle Gedankenentwürfe, von einer liebenswürdigen Persönlichkeit und reinen Gemüthsstimmung Zeugniß gebend, aber ohne begriffliche Schärfe und ohne Kritik. Sein Standpunkt ist ein viel umfassender, das „Zeitsystem" soll erweitert, der religiöse Sinn auch für solche Betrachtungen erschlossen werden, denen der Tadelname „Mysticismus" alles Zutrauen entzogen hatte. Das philosophische Interesse, welches Schwarz nirgends verleugnet, soll den Theologen nicht mehr stören, denn Creuzer hatte der Alterthumsforschung eine religiöse, ja überschwengliche Richtung gegeben; daher aber auch die bekannten Angriffe von Heinrich Voß gegen Creuzer's Symbolik. Die Naturanschauung, durch Schelling vergeistigt und vertieft, liefert ebenfalls fruchtbare Anregungen; auch diesen darf sich der Theologe überlassen, ohne darum seinem biblisch-positiven Boden entfremdet zu werden. Sucht man nach einem bestimmteren Einfluß Schelling's und Daub's auf die Schwarzische Lehrweise: so zeigt er sich in der Einführung der Religion in die Wurzel alles Geisteslebens; doch will Schwarz immer nur erklären, was die Religion für den Menschen, nicht was sie für das Absolute selber ist, er bleibt mit seinen Aussagen streng in der subjectiven Sphäre. Die Religion ist die Idee Gottes im Menschen, wohnhaft im Gemüth, unbegreiflich in ihrer Entstehung, sie ist das Bewußtsein unserer Abhängigkeit von Gott, in welchem sich der höchste Gedanke,

---

[1]) Ueber die damaligen wissenschaftlichen Verhältnisse Heidelbergs und namentlich Creuzer's Thätigkeit finden sich einige Bemerkungen in der kürzlich erschienenen Schrift von Beyschlag: C. Ullmann, Blätter der Erinnerung, S. 14 ff.

[2]) Das Büchlein erschien Heidelb. 1816 als deutsche Bearbeitung der 1808 edirten Sciagraphia dogmatices christianae.

der beste Wille und das seligste Gefühl vereinigen. Der Glaube an Gott ist die tiefste Wahrheit des Gemüths und erwächst aus dem Grunde der Seelen da, wo Kopf und Herz Eins sind. Ohne Gottes Sein hat die Vernunft keinen Grund, die Welt keine Realität, ohne Ihn giebt es keine Wahrheit und kein Gewissen [1]). Mit höchster Zuversicht wird also die Religionswahrheit ihrem Grunde nach mit der Wahrheit überhaupt in Eins gesetzt; der Dogmatiker beginnt mit dem Glauben an die Wahrheit des Glaubens selber, entzieht sich aber der psychologischen Begründung. Wir erfahren von der Religion, daß sie den ganzen Menschen nach Vernunft, Wille, Gefühl, Herz und Ahnung in sich trägt oder heranzieht, aber wir lernen nicht, wie und von welcher Stelle aus diese Thätigkeiten in ihr verbunden werden. Der aufgestellte Begriff mag vollständig sein, ist aber gestaltlos und läßt die Möglichkeit einer Erkenntniß ohne religiöses Bewußtsein unerörtert. Ebenso verhält es sich mit der Verbindung des sittlichen und religiösen Moments. Wie Schwarz in der Ethik das Gewissen kurzweg als religiöse Function definirt [2]): so läßt er in der Dogmatik die ethischen Erwägungen sofort in die religiösen eingehen. Dem Abschnitt: Gott an sich, soll in ethischer Beziehung die Lehre vom Gewissen, dem Abschnitt: Gott in Beziehung auf die Welt ethisch angesehen die Achtung vor dem Gesetz, dem Geheimnißvollen in Gott von moralischer Seite die Anbetung Gottes als des höchsten Gutes entsprechen und zugehören; bei der Erlösung des Menschen soll zugleich die Nächstenliebe, bei der Lehre vom Heil die sittliche Gottesliebe mitgedacht werden. An sich sind diese Wechselbeziehungen lehrreich, allein sie fordern eine schärfere Gebietstheilung als sie hier vorgenommen wird; der Verfasser will eben beweisen, daß der Mensch in und mit der Religion, zumal der christlichen, Alles besitze und empfange, was den Vollgehalt des Lebens ausmacht, er will jeder Entblößung der Religion von Seiten

[1]) Vgl. der Grundriß, S. 20.

[2]) S. Schwarz, Ev. chrl. Ethik, § 43. 44. Uebrigens hat dieses Handbuch in der zweiten Auflage, Heidelb. 1830, sehr gewonnen und zeichnet sich durch schätzenswerthe Mittheilungen aus der Geschichte der Philosophie aus. Der zweite Theil ist mehr erbaulich.

der Moral und Vernunft, aber auch jeder bloß begrifflichen und gemüthlosen Behandlung entgegentreten.

Das Princip der Dogmatik ist nach Schwarz der durch Christus offenbarte göttliche Rathschluß der Erlösung, in der Schrift gelehrt und mit unserer Vernunft angeeignet. Der Stoff wird nach den Rubriken Satz, Gegensatz und Verbindungssatz, oder Object, Subject und Beziehung beider behandelt, daraus ergiebt sich Gottes- und Menschenlehre und Verhältniß des Menschen zu Gott als christliche Religion. Wie sich Schwarz zu den einzelnen Lehren verhalte, läßt sich bei der Kürze des Buchs, das wohl auf mündliche Erläuterungen berechnet war, nur ungefähr ermitteln. Er trägt das Dogma nur in Umrissen vor und begleitet es nicht selten mit Warnungszeichen oder Ermahnungen zu biblischer Vereinfachung[1]); aber der allgemeine Rath, das Geheimnißvolle anzuerkennen, bleibt stehen. Der Trinität will er z. B. auf rationalem Wege einen Schritt näher kommen durch die Bemerkung, daß in der Vernunftform sich ein Dreifaches unterscheiden und dieses auf die höchste Vernunft unter der symbolischen Vorstellung einer dreifachen Persönlichkeit anwenden lasse. Allein diese Analogie wird nicht weiter benutzt, sondern zuletzt der Sinn der Lehre dahin angegeben, daß Gott vermöge seines unbegreiflichen Wesens auf dreifache Art in der Schöpfung, Erlösung und Heiligung sich offenbart habe, weshalb ihm nach allen Richtungen Anbetung gebühre[2]). So dogmatisiren heißt aber zwischen zwei Vorstellungen ab- und zugehen, denn bekanntlich kann nach diesem letzteren Gesichtspunkt die kirchliche Trinität ebenso wohl bestritten wie vertheidigt werden. Aehnlich wird das Geheimnißvolle in der Person Christi behandelt mit dem Zusatz, daß die Ausdrücke Erhöhung und Erniedrigung nur symbolische Bedeutung haben. Daneben findet sich wieder die Bemerkung, daß aus der religiösen Betrachtung der Menschheit und

---

[1]) Grundriß der kirchl. protest. Dogm. S. XXI: „Jedes Dogma ist ein menschlicher Begriff einer göttlichen Lehre, mithin veränderlich und nur relativ wahr, inwiefern dasselbe zur Einsicht in die Idee, die über alle Begriffe liegt, zu Gottes Wort hinführt."

[2]) Grundriß, S 57. 64.

aus der frommen Liebe zu ihr sich auch die würdigste Ansicht von dem Welterlöser ergeben müsse[1]). Nirgends findet sich der Versuch, die historische mit der dogmatischen, die symbolische mit der eigentlichen Auffassung zu vermitteln oder auseinander zu setzen; es bleibt bei einzelnen Winken, in denen die Einwirkung Schelling's nicht verkannt werden kann. Der Abschnitt über die Erbsünde endigt mit der paränetischen Aeußerung: „Jeder prüfe sich selbst mit Gewissenhaftigkeit und er wird im tiefen Grunde etwas Böses finden, wogegen er immer zu wachen und zu kämpfen hat. So gelangt er durch demüthige Selbsterkenntniß zur Besserung. Nichts werde aber hierbei übertrieben; denn auch darin ist der Dünkel verhüllt, wenn man sich mehr anklagt, als es die gründliche Erkenntniß der bestimmten Fehler, die man hat, erfordert"[2]). Sehr richtig, und an dieser Stelle hören wir den guten Pädagogen sprechen, welcher wohl weiß, daß nur solche Erklärungen der allgemeinen Sündhaftigkeit Bestand haben, welche in dem Zeugniß des persönlichen Gewissens Bestätigung finden.

Schwarz bezeichnet also bei überwiegend positiver und zugleich praktischer und pädagogischer Tendenz nur eine leise Berührung mit der Schelling'schen Speculation. Seinem Grundriß fehlt der einheitliche Charakter, da er Urtheile, die auf ganz verschiedenem Wege entstanden sind, unvermittelt neben einander stellt. Ein bestimmteres wissenschaftliches Verdienst ist diesem Büchlein nicht beizulegen, nur insoweit konnte es förderlich wirken, als es von dem Vertrauen eingegeben war, daß in der Dogmatik noch etwas Höheres als eine „Sammlung von gezählten und ungezählten Meinungen" enthalten sei. Solche Anregungen flossen später mit der durch Schleiermacher hervorgebrachten Erneuerung des dogmatischen Studiums zusammen.

Das sind die Dogmatiker der Kantischen und Schelling-schen Epoche, die Einen zahlreich, weitverbreitet und popular, die Andern in geringer Anzahl, isolirt, aber in vornehmer Haltung dem Zeitbewußtsein entgegentretend; Beide bezeichnen in ihrer Aufeinander-

[1]) Grundriß. S. 104. 109.

[2]) Ebendas. S. 89 ff.

folge ein sehr wichtiges Stück der historischen Entwicklung. Für den Betrieb der theologischen Studien hat die erstere Schule deshalb mehr geleistet, weil sie das allgemeine Werkzeug der Kritik niemals aus der Hand legte. Der Methode nach gehören beide dem Rationalismus an, denn sie entwickeln ihren Religionsinhalt, auch wo er übernatürliche Momente darbietet, dennoch als einen vernünftigen und nach wissenschaftlichen Grundsätzen. Schelling's Opposition gegen den Rationalismus hatte dem Vernunftprincip nicht gegolten, sondern dem kleinlichen Empirismus und dem Mangel an Verständniß für die dem Dogma einwohnenden Ideen; Daub aber bekämpfte das kritische Verfahren, als welches die Vernunft gar nicht zur rechten Anwendung auf das Absolute gelangen lasse. Es war eine Scheidung der Geister innerhalb desselben Erkenntnißprincips. Der theologische Rationalismus konnte es als den Fluch aller Schulweisheit betrachten, daß sie niemals Ruhe finde, sondern ihre eigenen stolzen Gebäude selbst wieder einreißen und zerstören müsse; aber auch er selber durfte sich nicht rühmen, die christliche Religionserkenntniß von dem menschlichen Schicksal der Veränderlichkeit erlöst zu haben. Ein unbedingtes Verhältniß des Princips zu systematisch abschließenden Resultaten war nicht nachzuweisen, folglich gab es keinen theologischen Vernunftkatechismus, von welchem zu behaupten gewesen wäre, daß die Vernunft, sei es die geschulte oder ungeschulte, in ihm ihren allein gültigen Ausdruck finde, — freilich eine alte Erfahrung, die sich aber hier auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Freiheit wiederholte.

Höchst bedeutend ist das innere Verhältniß der beiden Richtungen dieser philosophisch gebildeten Dogmatik. Der theologische Kantianismus moralisirt mit Vernachlässigung des historischen Bestandes der christlichen Religion, in welchem er sich erst allmählich wieder zurechtzufinden sucht, der speculative Standpunkt dogmatisirt, aber mit Verkürzung der sittlich-praktischen Interessen. Die Lehrer der ersten Art laufen Gefahr, Alles in moralische Gemeinplätze aufzulösen und gelangen so zu einer geschichtslosen Allgemeinheit, umgekehrt wird von den Vertretern der zweiten gerade das Besondere und Specifische aufgegriffen, das Factum der Offenbarung,

wie es im Dogma als ein absolutes vorgetragen wird. Auf der einen Seite lautet das Thema: Gott und Unsterblichkeit, auf der andern gelten nur die Sätze: Menschwerdung Gottes, Versöhnung, Trinität. Die speculative Doctrin will die kritische berichtigen, allein sie scheidet von ihr, indem sie nur einen weiten Abstand und eine unausgefüllte Lücke zurückläßt. Wenn irgendwo, so ist an dieser Stelle die Frage berechtigt: liegt denn nichts Wirkliches zwischen und über diesen Einseitigkeiten des Zuwenig und Zuviel? Giebt es keine wahre Mittelstellung zwischen der geschichtslosen Abstraction der ersteren und dem historisch-dogmatischen Absolutismus der zweiten Richtung? Bleibt keine Möglichkeit, im engeren Anschluß an die erstere kritische Schule die allgemeineren Religionswahrheiten also zu gestalten, daß auch dem eigenthümlich Christlichen Rechnung getragen wird? Ich meine, daß die folgende Geschichte darauf geantwortet hat. Die Theologie, indem sie sich weder der einen, noch der andern Schule vollständig ergab, setzte sich selbst in den Stand, den angedeuteten Weg einzuschlagen und weiter zu verfolgen.

III. Anhang.

Die reformirten Dogmatiker.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß die reformirte Dogmatik, nachdem sie sich bisher mit ausgezeichneter Continuität fortgebildet, nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts in einen Stillstand gerathen ist und an den Streitigkeiten des Rationalismus geringen Antheil genommen hat. Die Theologie selber gestaltete sich in den verschiedenen Ländern ungleich. In England hatte sie den Deismus hinter sich und kehrte zu ihrer alten und steifen apologetischen Haltung zurück, bis sie nach und nach wenigstens den überlegenen Werth der deutschen Studien, die früher von ihr abhängig gewesen waren, schätzen lernte. Die Niederländer setzten ihre exegetischen Arbeiten mit Glück und gründlicher Gelehrsamkeit fort, A. Schultens, H. Venema, H. Muntinghe wurden berühmte Namen. Einzelne Schriftsteller wie Jodocus Heringa in Utrecht geriethen in den

Verdacht der Neologie, auch wurden Ernesti's und Semler's Schriften verbreitet und wirkten befreiend auf die Schrifterklärung, ohne daß es deshalb zu einer entschiedenen Durchführung des Rationalismus gekommen wäre. Es ist ein großer Unterschied, kritische Ansichten im Einzelnen zu verfolgen, oder sie einer systematischen Gestaltung einzuverleiben, wozu mehr Muth und philosophischer Geist erforderlich ist. Dogmatiker waren in Holland Johann Wilhelm Bernsau zu Franecker und Herrmann Muntinghe in Harderwyk; der Erstere reiht sich der conservativen Wolfischen Schule an, der Andere erlaubte sich stärkere Abweichungen, indem er das reformirte Lehrsystem nach allen Seiten verfeinerte[1]). In Deutschland und der Schweiz trat in diesen Decennien eine Pause ein. Von den deutschen Reformirten mögen einige wie Wilhelm Münscher den kritischen Rationalismus ganz in sich aufgenommen haben, allein sie hielten sich mehr innerhalb der historischen Forschung. Auch ist Daub bereits als Systematiker beurtheilt worden, doch führt dieser Mann nur den Namen eines Reformirten, denn bestimmte Merkmale eines confessionellen Standpunkts fehlen ihm fast ganz. Ziemlich vereinzelt stehen die dogmatischen Werke des Wolfianers D. Wyttenbach in Bern, ferner von J. Chr. Beck in Basel, Johann Vernet in Genf[2]), Samuel Mursinna in Halle, Samuel Endemann in Hanau, Heinrich Daniel Stosch in Frankfurt a. d. O.; sie begleiten uns, wenn wir Muntinghe hinzunehmen, bis zum Schluß des Jahrhunderts. Sie lassen ihr Zeitalter deutlich genug merken, Toleranz und milde Beurtheilung aller Streitfragen lernten sie aus den Kämpfen der Wissenschaft, aber der scharfe Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus ist in ihnen nicht nachweisbar, und verglichen mit den Schriften eines Werenfels, der damals mitten in der

---

[1]) Bernsau, Theol. dogm. methodo scientif. pertract. cum praef. Wolfii p. I, Hal. 1745. p. II, Lugd. 47. — Muntinghe, Pars theol. chr. theor. 2 voll. Harderv. 1800.

[2]) D. Wyttenbach, Tentamen theol. dogm. 3 voll. Bern. 1741. 42. Ejusdem Compendium Francf. 45. Fundamenta theol. naturalis et revelatae, Bas. 1757. Vernet, Instruction chrétienne, Genève 1754. 8 voll.

Bewegung stand, bezeichnen sie eine Zurückziehung in engere positive Grenzen. Der Einfluß der Wolfischen Philosophie dauerte fort, und diese hatte auch der Lehre von der Vorherbestimmung einen Anknüpfungspunkt geboten, welchen ihr Kant und Fichte versagten. Die reformirte Theologie bedurfte allerdings weniger der Befreiung, sie war von vornherein rationaler angelegt und hatte den Druck der Symbolnorm in viel geringerem Grade empfunden. Auch jetzt stellten die Dogmatiker nur das Schriftprincip in voller Schärfe voran, ohne symbolisch abhängig sein zu wollen, denn selbst über das apostolische Bekenntniß erlaubten sie sich freie Urtheile. Die Folge dieser nachlassenden wissenschaftlichen Energie von Seiten der Reformirten war, daß sich um so weniger eine confessionelle Reibung in die ganze große Bewegung einmischen konnte; die Lutheraner blieben unbehelligt, wenn sie fortfuhren, die Lehre von der absoluten Vorherbestimmung geradehin verkehrt, widersinnig und obsolet zu schelten.

Doch es ist nöthig, Einige der genannten Schriftsteller genauer in's Auge zu fassen. Um die Mitte des Jahrhunderts hat sich der Prediger Stapfer in Bern als besonnener kirchlicher Polemiker und als popularer Glaubenslehrer sehr verdient gemacht, seine beiden Hauptwerke gehen den kritischen Neuerungen voran. Die Unterscheidung der natürlichen und offenbarten Religion und Theologie war den Reformirten längst geläufig gewesen und wurde durch die Wolfische Philosophie bestätigt. Stapfer stellt die Gesammtheit der theologischen Wahrheiten unter das doppelte Princip der Vernunft und Offenbarung, jener fallen die allgemeinen und grundlegenden, dieser die besonderen und positiven Bestandtheile zu; aus beiden setzt sich das Wesen der christlichen Religion und Theologie zusammen [1]). Und nicht durch Bekenntnißschriften wird das Positive gewonnen und bestimmt, sondern lediglich durch die schlechthin gül-

[1]) Fr. Stapferi Institutiones theologiae polemicae universae ordine scientifico dispositae, 5 voll. Tig. 1734—47. Conf. I, cp. 1. De vera ratione studii theologiae elenchticae.

tige Schriftnorm: quidquid sacra scriptura affirmat, illud verum est. Es giebt Vernunfthäresieen, die das gesunde Wesen des Menschengeistes antasten, es giebt Glaubenshäresieen, welche das sittliche Heilsbedürfniß beeinträchtigen; dort wird der geistbegabte, hier der moralisch qualificirte, aber factisch verschuldete Mensch in seinem Rechte verkürzt. Der Polemiker muß daher seine Gegner in zwei Reihen ordnen; er soll zuerst Atheisten, Deisten, Epikuräer, Naturalisten, dann die Gegner der Heilslehre als Antitrinitarier und Socinianer bekämpfen, drittens aber auch Solche widerlegen, die zur Vernunft und Offenbarung fälschlich noch ein drittes Princip der Tradition sich gesellen lassen wie die Katholiken, und endlich Solche, die wie Arminianer und Pelagianer von dem positiv Gegebenen sich gefährliche Abzüge gestatten. Die Sicherheit des polemischen Verfahrens beruht auf der Vereinbarkeit der genannten Factoren; die innere Vernünftigkeit muß als ein nothwendiger Charakterzug in die christliche Religion eintreten, ohne sie wäre die letztere der menschlichen Natur fremd und entspräche nicht dem höchsten Maaßstabe der Gotteswürdigkeit (θεοπρέπεια). — Indem Stapfer in dieser Weise seine Polemik anlegt, befindet er sich auf dem uns von früherher bekannten Standpunkt der Uebergangstheologie, er verbindet die theologischen Interessen in ihrem von keiner Kritik erschütterten Gleichgewicht und giebt der Schriftauctorität eine völlig abstracte Form. Immer beweist es ein achtungswerthes Vertrauen, wenn die christliche Wahrheit auf der Voraussetzung der Vernunft ruhend gedacht, wenn Atheismus und Materialismus als Abfall des Menschengeistes von sich und seinen höchsten Trieben, folglich als Vernunfthäresie bezeichnet werden. Vergleichen wir aber diese Grundsätze mit dem nachherigen Programm des Rationalismus: so ergiebt sich ein scheinbar leichter, aber vielsagender Unterschied. Die Ordnung der beiden Principien kehrt sich um, es heißt nicht mehr ratio et revelatio oder Vernunft und Schrift, wie Stapfer sagt, sondern revelatio et ratio; die Vernunft erhält die zweite Stelle und wird dadurch zu einer urtheilenden Thätigkeit veranlaßt. Der Rationalismus hatte sich oft das Ansehen gegeben, als

ob er erst die Vernunft zu der Satzung hinzubringe; darin dachten die Alten unbefangener, sie wußten, daß mit dem Offenbarten stets auch ein Vernünftiges verbunden gewesen sein müsse, wenn jenes überhaupt Eingang finden sollte. Denken wir aber die Theologie als Wissenschaft: so hat sie die Aufgabe, die allgemeinen und die besonderen Glaubensgedanken in ein Ganzes zu verarbeiten, was abermals nur mit Hülfe einer Vernunftoperation geschehen kann. Diese Thätigkeit war bisher nur als eine exegetische und als Verknüpfung biblischer Resultate anerkannt werden, nun sollte sie den Charakter eindringender Untersuchung und prüfender Freiheit annehmen. Und das wäre die ratio, wie sie auf die revelatio folgt und zu welcher sich der gesammte Religionsinhalt gegenständlich verhält.

Die dogmatische Skizze, welche Stapfer der Polemik zum Grunde legt, entspricht ganz dem rationalen Supranaturalismus der Wolfianer. Das logische Princip des zureichenden Grundes, die Sätze von der Zufälligkeit der Welt[1]), von ihrem Verhältniß zu dem Complex der göttlichen Ideen, von der Auswahl der wirklichen Welt aus der Menge der möglichen, vom physischen, metaphysischen und moralischen Uebel, von der Nothwendigkeit der Mittheilung der Vernunft unerreichbarer, aber mit ihr vereinbarer göttlicher Geheimnisse, — lauter Gedanken dieser Schule, und der Verfasser bedarf nur gewisser Vorkehrungen zur Einführung des göttlichen Decrets. Denn dieses, obgleich unveränderlich, darf doch weder die Zufälligkeit des Weltlichen, noch die creatürliche Freiheit aufheben, alle Dinge erfolgen nur nach einer hypothetischen Nothwendigkeit.

---

[1]) Ueber die Möglichkeit des Wunders, Stapfer, Institt. polem. I, cp. 3. § 396. Miracula sunt possibilia. Mundus enim est ens contingens, quod per totum rerum nexum aliter esse potest, ideo etiam leges motus sunt contingentes; quicquid autem est contingens, ejus oppositum non involvit contradictionem, quicquid autem nullam involvit contradictionem, est possibile. Hinc possibile est, a caussa extramundana omnipotente in mundo tales effectus produci, qui effectibus hujus rerum nexus sunt oppositi et in essentia et vi universi non fundati sunt etc.

Die Offenbarung ist das Medium zur Erlösung der Menschen, und indem sie den göttlichen Ruhm vollständig manifestirt, dient sie der Vollendung des ganzen Weltzwecks[1]). — Um nun zu dem schwierigen der gewissenhaftesten Sorgfalt bedürftigen polemischen Geschäft den Uebergang zu finden, bedarf es einer Umgrenzung des Wesentlichen. Worin besteht das Fundamentale? Das Christenthum ist das Geheimniß der Gottseligkeit, *μυστήριον τῆς εὐσεβείας*, 1. Tim. 3, 16. Es bezweckt, daß der Mensch zu eigenem Heil auch der Verherrlichung Gottes nachlebe (ut homo cum propria salute aeterna ad gloriam Dei vivat), oder daß er in der **Abhängigkeit von Gott** (dependentia) und in der Unterwerfung aller Handlungen unter den höchsten Willen die ewige Seligkeit suche, was aber nur möglich ist, wenn Christus als der allein erlösende und die Gottseligkeit bewirkende Heilsgrund anerkannt wird. Folglich müssen die praktischen auf den höchsten Religionszweck und dessen Erreichung unmittelbar bezüglichen Artikel[2]), nicht die theoretischen, fundamentalen Werth haben, und selbst das apostolische Symbol enthält nicht lauter Fundamentales. Wie Schöpfung und Vorsehung den Vernunftglauben: so constituirt Christus als alleinige Ursache der Erlösung und des vollkommenen Gottesdienstes den Heilsglauben[3]). Von hier aus und mit der Formel **durch Christus allein** hätte **Stapfer** zu einer einfach großartigen Anschauung gelangen

---

[1]) Ibid. cp. 3. § 1021. Medium liberationis revelatum multum contribuat oportet ad perfectionem totius Universi. Perfectio autem mundi consistit in hoc, quando omnes fines speciales tendunt ad finem aliquem generalem, finis autem mundi generalis est manifestatio gloriae Dei.

[2]) Ibid. cp. 4. § 1838. Patet ergo, articulos practicos maxime fundamentales esse, unde evangelium vocatur mysterium pietatis et summa praedicationis evangelicae est fides cum resipiscentia, et omnium praeceptorum evangelicorum tenor huc tendit, ut Deum cum proximo nostro amemus, et eum in finem gratiam salutiferam nobis apparuisse credamus, ut abnegantes impietatem — pie vivamus in hoc saeculo.

[3]) Ibid. I, cp. 4. § 1877. Jesus Christus ceu unica atque perfectissima salutis caussa ab homine peccatore agnoscendus et recipiendus, Deusque propterea a toto homine, hoc est anima et corpore glorificandus est.

können; er hält sich nicht auf dieser Höhe, sondern nimmt dann die theoretisch-orthodoxen Bestimmungen der Lehre von Christus doch wieder als exclusiv bedingend in seine Grundlegung auf. Aber der Werth seiner Auffassung des Fundamentalen bleibt stehen, und es muß gesagt werden, daß in dieser Polemik die praktische Richtung der reformirten Lehre mit dem allgemeinen metaphysischen und teleologischen Rahmen der Wolfischen Philosophie geschickt und scharfsinnig verbunden wird.

Am Schlusse der ganzen antihäretischen Bearbeitung handelt es sich um das Verhältniß zum Lutherthum. Stapfer zeigt sich zu einer offenen und friedlichen Handreichung bereit, ja er entschuldigt sich beinahe, daß er bei dem obwaltenden wesentlichen Consensus die kirchliche Meinungsverschiedenheit überhaupt in einer Polemik zur Sprache bringe, — welch' ein Abstand gegen frühere Zeiten, wo das Schweigen darüber keine Entschuldigung gefunden hätte. Die Haltung des Schriftstellers ist anständig, er ignorirt weder die Differenz, noch will er sie feindlich ausbeuten. Wenn früher der Grund des Confessionsstreits über die Vorherbestimmung einfach auf den Irrthum der einen oder andern Lehre zurückgeführt wurde: so ist es ein Fortschritt, daß ihn Stapfer in der Größe des Problems sucht. Der Mensch übersieht nur einen Theil der göttlichen Wirkungen, er ist unvermögend, den höchsten Rathschluß denkend zu umspannen, zu durchbringen; wo also adäquate Erkenntniß unerreichbar ist, da darf keine menschliche Lehre sich mit exclusiver Sprödigkeit gebehrden. Das religiöse Princip der Abhängigkeit von Gott kann auf mehrere Arten durchgeführt werden, je nachdem man sich dafür entscheidet, den menschlichen Geschöpfen innerhalb der höchsten Causalität eine relative Freiheit zu vindiciren oder nicht. Ebenso können die äußerlichen Mittel, deren sich die Gnade bedient, ungleich in Anschlag gebracht werden, Werth und Schranke aller Mittelursachen sind streitig. Dazu kommt endlich die Dehnbarkeit und Mißverständlichkeit aller in diesem Artikel üblichen Kunstausdrücke. Kurz je umfassender die Frage, desto größer die Berechtigung verschiedener Auffassungen. Stapfer will also, und er thut Recht daran, die

Controverse dem höheren wissenschaftlichen Gebiet überweisen, wo der Streit niemals aufhören wird, weil jede Ansicht, indem sie sich theoretisch fixirt, nothwendig etwas Beschränkendes und folglich Inadäquates in sich tragen muß [1]). Dann liegt auch die weitere Folgerung, — die unser Polemiker unterlassen hat, — nicht mehr fern, daß eine Zeit kommen werde, wo nicht mehr die Confessionen als solche, sondern die Schulen und die einzelnen Persönlichkeiten für die gründliche Fortbildung des Problems einzustehen haben. Und diese Erwartung ist denn auch in den Unionsverhandlungen des folgenden Jahrhunderts oft genug ausgesprochen worden; besonnene Freunde der Union wollten den Streit über die Vorherbestimmung kirchlich ausgleichen, indem sie ihn sachlich und wissenschaftlich als fortdauernd anerkannten. Ganz anders stellte sich das Verhältniß zur Abendmahlsfrage, denn dieser Streitpunkt kann und soll gerade sachlich und exegetisch geschlichtet werden, wenn er auch in der Subjectivität des Gemeindebewußtseins noch lange fortbestehen wird [2]).

---

[1]) Institt. polem. tom. V, cp. 20. § 6. Nullum vero mihi relinquitur dubium, quin ipsa doctrinae hujus sublimitas prima ac praecipua caussa sit, cur lites circa hanc materiam hucusque nondum fuerint compositae. § 9sqq.

[2]) Die gute Gesinnung Stapfer's zeigt sich auch in den Vorschriften, die er jedem Polemiker auferlegt. Vgl. l. l. I, cp. 2. De cautelis in theologia elencht. observandis. § 146. Qui elenchum instituere vult, exploret se ipsum, quo fine et studio id faciat, an ex sincero veritatis amore an vero ex ambitione potius aut damnandi libidine aut aliis passionibus pravis. § 156. Cum pravi voluntatis affectus, praecipue ambitio odium theologicum et sectae studium veritati tantopere noceant, inde deponendi prius antequam de religione disputemus. Dergleichen Mahnungen wären auch heute nicht überflüssig. — Weit unbedeutender ist das zweite Werk desselben Verfassers: Grundlegung zur wahren Religion, 12 Thle., Zürich 1746—53, eine äußerst weitschichtige Vertheidigung des älteren Lehrbegriffs, welche sich nur mit Gegnern außerhalb der Theologie, nicht innerhalb derselben zu schaffen macht. Er bekämpft die Unfrömmigkeit der Zeitgenossen und zählt die Fehler der Erziehung und die herrschende Religionsspötterei zu den Folgen der Erbsünde. Er beschreibt den „elenden Zustand, in welchem sich alle Menschen auf dem ganzen Erdboden zu allen Zeiten befunden haben.“ „Die ganze Erde ist ein Spital voller Kranken, da der Eine mit diesem, der Andere mit einem andern Uebel behaftet ist.“

Zwei andere Dogmatiker, Endemann zu Hanau und Stosch in Frankfurt, versetzen uns schon in die Zeit des Rationalismus, Beide folgen an Wyttenbach's Grundlinien anknüpfend der Wolfischen Methode. Bemerkenswerth ist ihre Stellung zu den theologischen Neuerungen, denn indem sie diese weder ignoriren, noch gründlich angreifen, sondern nur im Allgemeinen ablehnen, aber sehr milde und fast nur historisch beurtheilen, beweisen sie, daß sie nicht vollständig in den Kampf selbst verflochten waren. Im Lutherthum war Jeder zu einem schärferen Für oder Wider genöthigt. Mit Michaelis', Semler's, Töllner's Schriften sind sie bekannt. Endemann beklagt es, daß es dahin gekommen sei, daß denen, die Trinität und Genugthuung in alter Weise lehren, fast der gemeine Menschenverstand abgesprochen werde; aber er tadelt auch die Starren, welche im sichern Gefühl ihrer Rechtgläubigkeit jede Meinungsverschiedenheit mit Verdruß aufnehmen, die doch in problematischen Dingen ganz in der Ordnung sei[1]). Stosch setzt sich in der Einleitung mit dem modernen Standpunkt auseinander. Die jetzige Theologie, sagt er, geht theilweise darauf aus, die christliche Religion ganz auf die natürliche herabzusetzen, sie denkt dieselbe nur als eine von Christus dem höchsten Gottgesandten mit vorzüglicher Gewißheit verkündigte und durch die Verheißung des ewigen Lebens bereicherte Vernunfterkenntniß[2]). Alle positiven Lehren wer-

---

Daher die Nothwendigkeit eines göttlichen Erlösers, welchem es „angenehm" sein mußte, in menschlicher Gestalt aufzutreten. Der Auseinandersetzung des königlichen Amts Christi geht beispielsweise eine Definition des Begriffs König voran; aus der Aufzählung sämmtlicher Eigenschaften, Gerechtsame und Obliegenheiten eines Monarchen ergiebt sich die Stellung der Unterthanen, daher abermals eine lange Reihenfolge von Rechten und Pflichten. Was Christus von einem irdischen Könige unterscheidet, wird vollständig von demjenigen erdrückt, was er mit ihm gemein haben soll. Gegen eine so äußerliche Behandlung der Aemterlehre, wie sie hier popular, von Andern aber in gelehrter Form geliefert worden, war nachher Ernesti's Kritik im Recht.

[1]) Endemann, Institt. theol. dogm. Hanov. 1777. 1. 2. Conf. praef. p. 4.

[2]) Stosch, Institt. theol. dogm. Francof. a. V. 1779. Prolegomena de praesenti theologiae eccles. statu. § 3. 4. Horum (nämlich der Latitudinarier

den in ihr beseitigt und damit das Christenthum selber verkürzt, dessen Wesen in der Verbindung geoffenbarter Wahrheiten mit den natürlichen und vernünftigen besteht. Wohl hat diese Theologie viele nützliche Untersuchungen angeregt und die Wissenschaft gefördert; neu ist sie aber keineswegs, sondern nur Wiederholung älterer Erscheinungen. Unstreitig paßte sein Urtheil auf den gemeinen aufklärenden Rationalismus, indem er es aber auf den ganzen Zustand der damaligen Theologie ausdehnt und indem er mit ihr den Naturalismus und Deismus auf gleiche Linie stellt und dann die einzelnen Lehransichten nur referirt, erläßt sich Stosch eine gründliche Prüfung und zieht sich nur in eine gesicherte Stellung zurück.

Uebrigens erscheinen die beiden Genannten als gemäßigt positive, wohlunterrichtete und kleineren Verbesserungen zugeneigte Lehrer. Die Voranstellung des göttlichen Decrets, die Bezeichnung Christi als des Mittlers, die Aufnahme eines Abschnitts vom christlichen Leben beweist den reformirten, die Vermeidung Calvinischer Schroffheiten den deutschen Lehrcharakter. Die Religion ist eine mit Frömmigkeit verbundene Erkenntniß göttlicher Dinge, objectiv aber die mündlich oder schriftlich überlieferte Lehre von ihnen. Das Wesen Gottes nach Endemann ist die innere Möglichkeit eines vollkommensten Wesens oder der vollendetsten Verknüpfung aller größten Realitäten; das Dasein aber oder die Actualität ist das Complement der Möglichkeit, denn ein actuelles Dasein ist, was sich allseitig bestimmt hat [1]). Bei der Trinität soll man nach Stosch

---

und Indifferentisten) vestigiis recentiores quidam theologi insistendum esse existimarunt, quorum de religione Christiana sententia huc redit: eam non esse nisi ipsam religionem naturalem a Christo plenius et certius traditam, cui ab eo tanquam praecipuo Dei legato promissa remissionis peccatorum et vitae aeternae per obedientiam mandatis Dei praestandam addita fuerint. — Sunt tamen quoque alii, qui quidem ab ea quae protestantibus probatur doctrina in summa rei non recedunt, haud pauca tamen rectius et scripturae et rei ipsi convenientius exponi posse existimant, quorum monita mihi non per omnia negligenda videntur. — Theologi enim est, πάντα δοκιμάζειν, τὸ καλὸν κατέχειν etc.

[1]) Endemann l. c. I, § 17 sqq.

niemals vergessen, daß sich in ihr mit dem Geheimniß des göttlichen Wesens zugleich das des Rathschlusses der Erlösung offenbare, weshalb es Jedem freistehen muß, diese zweite Darstellung des trinitarischen Verhältnisses zur Hauptsache zu machen [1]). Die absolute Gnadenwahl erregt Stosch ernstliche Bedenken, und statt von Infralapsariern und Supralapsariern, von Hypothetikern und Kategorikern zu handeln, möchte er lieber bei dem Paulinischen Ausruf Röm. 11, 33 [2]) Ruhe finden; doch hilft er sich getrost mit der Aufnahme einer factischen Bedingtheit in den Rathschluß. Zwar ist der ganze Verlauf der Dinge von Gott vorher verordnet; allein diese Prädestination ruht auf dem Factum der Schöpfung und des Sündenfalles, der selbst nur gewußt, nicht gewollt war. Der geordnete Wille unterscheidet sich durch Gestattung eines ersten Actes der Freiheit von dem absoluten, und nur also läßt sich die erste Sünde auf den göttlichen Rathschluß zurückführen, daß dieser sofort

---

[1]) Stosch, l. c. § 45. Est vero hic ante omnia observandum, quod revelatio hujus mysterii pari quasi passu cum revelatione arcani illius consilii Dei, humanum genus per filium suum unigenitum ad aeternam salutem formandi, facta sit. Vgl. über das Werk Christi § 219. Qui Jesum Christum merum hominem, singulari tamen divina virtute instructum credunt, omnem apparitionis ejus inter homines scopum eo absolvi volunt, ut tanquam immediatus Dei legatus verae illius, ad quam natura ducit, religionis cognitione homines imbueret, eam morte sua confirmaret, absolutae erga Deum inter odia hominum et durissima fata obedientiae castissimum se illis exemplum praeberet, omnibusque se ad eandem obedientiam efformantibus peccatorum remissionem et vitam aeternam nomine Dei promitteret. Verum haec doctrinae Christianae notio illis non sufficit, quae scriptura et de Jesu Christo et scopo adventus ejus in mundum docet. Im Folgenden werden vom Schriftprincip an die gegensätzlichen Ansichten aufgezählt, überall mit schonender Verschweigung ihrer Vertreter, auch der Name Rationalismus findet sich nicht.

[2]) Auch die Abstammung von Einem Menschenpaare bringt der Verfasser mit dem göttlichen Heilsplan in Verbindung. Wieviel trauriger würde das Schicksal gewesen sein, wenn es sich an viele erste Uebertretungen angeknüpft hätte! Quam triste spectaculum, omnes forte simul lapsos et morte punitos vel lapsos et peccati veniam consecutos, attamen peccato corruptos, tantam multitudinem in mutua odia et scelera omnia ruentem! § 88.

auf den Gedanken der Erlösung hintreibt, um auf diesem allein mit der creatürlichen Freiheit verträglichen Wege die Mittheilung der Gnade (*περισσεία τῆς χάριτος*) herbeizuführen. Gott hat daraus erkannt, daß es für das menschliche Geschlecht heilsamer sein würde, wenn alle von Adam Abstammende auch an seiner Uebertretung Theil hätten, wenn also die Erlösung die Thatsache des Sündenfalls zur Voraussetzung hätte, — dies der Inhalt des consilium generale. Das consilium speciale aber übernimmt die historische Verwirklichung des erlösenden Willens durch die Stiftung des evangelischen Bündnisses innerhalb der herrschenden Sünde, und diese Ausführung ist nach der lex optimi verfügt worden, nämlich nach dem Gesetz des besten Erfolges, welches bei der Beschaffenheit des menschlichen Gesammtlebens am Meisten geeignet war, die Harmonie der göttlichen Eigenschaften in's hellste Licht zu setzen[1]). In dieser Weise wird eine gemilderte Erwählungslehre mit dem Leibnitzischen Optimismus verknüpft; von dem reformirten Dogma ist nur die Form und die Zweckbeziehung auf den göttlichen Ruhm übrig geblieben, die Härten aber sind hinweggenommen, und die Lutheraner derselben philosophischen Schule hatten sich einer sehr ähnlichen Vorstellung bedient. — Demgemäß will Stosch dem Augustinismus nicht mehr huldigen. Auch von der Erbsünde hält er nur das Factum einer frühzeitigen und schon in den Kindern erwachenden Neigung zum Verbotenen fest und läßt diesen sündhaften Hang ohne unmittelbare Imputation auf dem Naturwege der Fortpflanzung verbreitet sein. Er behauptet, daß der Mensch, wie er ist, dem erkannten Guten nicht widerstrebe, sondern vermöge eines angeborenen moralischen Sinnes sich zuwende; da aber dennoch Adam aus dem ersten Ungehorsam einen subjectiven Schaden davongetragen hatte: so mußte dieser ein erblicher werden, weil es zum Gesetz der Abstammung gehört, alle Nachkommen den Voreltern ähnlich zu machen. Daher die Trübung des immer noch vorhandenen göttlichen Ebenbildes. Wer sieht nicht, daß damit der Begriff der angeborenen

---

[1]) Stosch, lib. I, cp. 3. IV, cp. 2. Endemann § 50 sqq.

Verderbtheit eigentlich aufgegeben ist! Auch der etwas strenger gesinnte Endemann erreicht diesen nicht; zwar findet er im natürlichen Menschen ein Trachten nach allem Scheinguten d. h. Schlechten, was aber zur Erklärung gesagt wird, kommt darauf hinaus, daß das Verderben der Voreltern als eine Beschränkung der sittlichen Natur auf die Nachkommen übergegangen sei [1]).

Aus diesen Beispielen ergiebt sich die Tugend und die Schwäche der damaligen reformirten Lehrer. Wie sie fortfuhren, den empfangenen Standpunkt nur mit Milderungen, aber ohne kritischen Trieb und ohne alle Verbesserung des Schriftprincips festzuhalten, konnten sie der systematischen Sachlage wenig Dienste leisten. Ihre Gesinnung ist achtungswerth, aufrichtig und duldsam, an Verdienst stehen sie den Lutherischen Parteirichtungen nach. Und woraus erklärt sich die in jener Zeit nachlassende Kraft der reformirten Theologie? Man hat mit Recht in Betracht gezogen, daß dieselbe, wie vorhin bemerkt, sich theils rationaler theils stetiger und gleichförmiger entwickelt und daher den Aufregungen des Rationalismus länger widerstanden habe als die Lutherische, die sich seit hundert Jahren auf demselben Schauplatz aus einem Kampf in den andern hatte stürzen müssen. Doch glaube ich, daß diese Erklärung erst dann ausreicht, wenn sie nicht aus der Confession und Confessionsgeschichte allein, sondern in Verbindung mit dem allgemeinen Einfluß der Nationalität hergeleitet wird. Nicht Kirchlichkeit und Theologie allein kommen

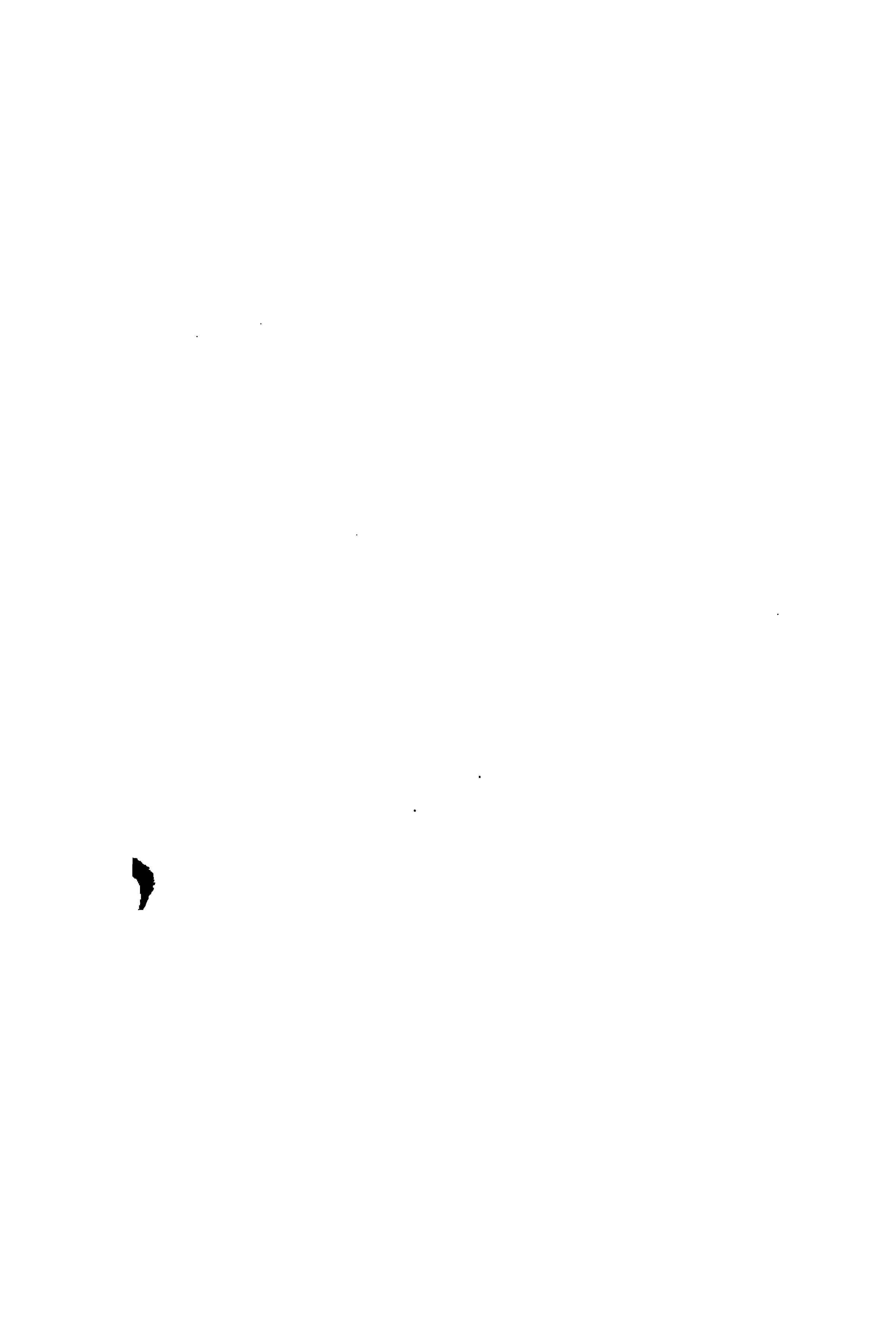
---

[1]) Stosch, lib. II, cp. 4. § 169. Adamus scilicet post lapsum non sibi et peccati sui effectibus totus traditus, sed gratia donatus Dei imaginem quamquam aliqua ratione laesam servavit Igitur omnis naturae humanae haec nunc est indoles, ut ipso naturae instinctu in virtutem feratur, quam cognitam abhorrere nemo potest; unde antequam homo totus peccato mancipatus est, saepe non sine lucta in ea quae mala sunt, ruit. Cum tamen Adamus non potuerit non aliquid vitii et labis e transgressione sua trahere, eandem quoque ad posteros transmisit. Endemann § 101—110. In der folgenden Heilslehre findet sich bei beiden Schriftstellern durchaus die reformirte Eigenthümlichkeit. Zu dem Glauben treten auch die Werke als zweite Bedingung des göttlichen Wohlgefallens hinzu (fides et resipiscentia), aber mit der Verwahrung, daß sie kein Verdienst sind und im Glauben ihre Quelle haben.

dabei in Betracht, sondern Alles, was auf sie wirkt, Philosophie, Bildung, Literatur und nationale Denkart. Die Lutherische Theologie war historisch angesehen eine vorwiegend deutsche, sie hatte einen großen Theil des vaterländischen Bodens inne. Der deutsche Geist machte sie uneinig, aber auch geschmeidig, gründlich und unermüdlich, gab ihr also Eigenschaften, welche für die tumultuarische Epoche der Wissenschaft vor allen andern erforderlich waren.

Neuntes Buch.

Schleiermacher und seine Zeit.



Erster Abschnitt.

Fortsetzung und Bereicherung der dogmatischen Studien.

I. Vorbemerkungen.

„Nächst dem Reformationsjahrhundert hat keines der Jahrhunderte seit der Völkerwanderung für den Fortschritt der Menschheit mehr gethan als das achtzehnte. Nach dem Stillstand und Rückfall des siebzehnten nahm es die Aufgaben des sechzehnten in umfassenderem Sinne wieder auf und führte sie der Lösung so nahe, als dies in dem verschlungenen Gange der Geschichte, die niemals rein abrechnet, möglich ist. Die Reformation wurde zur Aufklärung; an die Stelle des Glaubens traten Denken und Gewissen; aus Christen sollten Menschen, aus Unterthanen Bürger werden. Das neunzehnte Jahrhundert hat eine reiche Erbschaft angetreten; aber selten ist auch ein reicher Erbe gegen den Erblasser undankbarer gewesen. Beinahe bis in die Mitte unseres Jahrhunderts herein war die Geringschätzung des vorigen guter Ton."

Mit diesen Worten eröffnet Strauß seine Schrift über Reimarus [1]). Sein schneidendes Urtheil mögen sich diejenigen zu Herzen nehmen, welche das vorige Jahrhundert vergessen und begraben wollen; wir aber müssen alles Ernstes Verwahrung einlegen gegen eine solche Entgegensetzung zweier Zeitalter, — Zeitalter, von denen das eine nicht dem Glauben, das andere noch viel weniger dem Denken und Gewissen entsagt hat; und wir glauben nicht, daß dieses letztere darum den Vorwurf der Undankbarkeit verdient, weil

[1]) Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 1862.

es die von jenem dargebotene Aufklärung nicht mit leichter Hand und wie eine reife Frucht nur abpflücken und genießen wollte.

Soviel ist indessen gewiß, daß das neunzehnte Jahrhundert weit schwerer als das vorangegangene zu charakterisiren ist, wenigstens für uns, die wir noch darin stehen. Aermer als das vorige ist es gewiß nicht, vielmehr reicher und vielseitiger, aber auch verworrener, gegensätzlicher und drangvoller; es hat nichts Empfangenes liegen lassen und abgebrochen, aber zu den ererbten Aufgaben viele neue hinzugefügt und ein mannigfaltiges Material der Forschung in sich aufgehäuft unter gesteigerten Schwierigkeiten und erneuerten Aussichten. Aber welche von diesen Arbeiten hat den meisten Anspruch, die Tendenz des Zeitalters im Allgemeinen auszudrücken? Sollen wir seine Bedeutung danach benennen, was es für die fortgesetzte kritische Forschung oder für die Wiederherstellung des positiven Christenthums oder für die Vereinigung und Gestaltung der evangelischen Kirchen und die Hebung des christlichen Lebens oder endlich für philosophische Wissenschaft und Speculation geleistet hat! Alle diese Bestrebungen ringen um den Vorrang, jede will dergestalt an die Spitze treten, daß die übrigen zwar nicht verleugnet, aber nach ihrem Maaßstabe beurtheilt werden. Der Historiker, wenn er von der unvergänglichen Dauer der christlichen Religion überzeugt ist, erwartet auch aus diesen Kämpfen eine Erneuerung des christlichen Geistes und Lebens, und zwar eine großartigere und segensvollere, als welche das vorige Jahrhundert darzubieten vermochte; aber die Hand versagt ihm, wenn er jetzt schon sagen soll, wie sie ausfallen werde, und indem er die Entscheidung der Zukunft anheimstellt, welche die wahre Deutung des schon Erlebten offenbaren werde, ist er genöthigt, abermals nach dem unbestimmten Namen einer Uebergangszeit zu greifen.

Diese Dunkelheit betrifft hauptsächlich das religiöse und kirchliche Gebiet, denn politisch hat dieses Jahrhundert eine Bestimmung, an welcher Niemand zweifeln wird, und selbst wissenschaftlich erhält es durch den höchst umfassenden Betrieb der historischen Studien und durch die außerordentliche Blüthe und Ausdehnung der exacten Naturforschung einen sicheren und stetigen Charakter. Von beiden Seiten

ist auf die Auffassung des Religiösen und Kirchlichen etwas übergegangen, doch blieb die religiöse Entwicklung um so wechselvoller, da sie willkürlichen Störungen und fremdartigen Eingriffen so vielfach ausgesetzt war.

Verglichen mit dem vorigen Jahrhundert hat das gegenwärtige einen ungleich mehr realistischen und praktischen Geist. Es will gleichfalls Toleranz, aber nicht ohne Anerkennung eines Inhalts, um deßwillen die Duldung geübt werden soll; es will Freiheit, aber nicht ohne Bethätigung; es will Humanismus, aber nicht mehr jenen kosmopolitischen und abstracten, dem die Gebildeten als Individuen angehören, sondern in welchem die Nationen eine lebendige Stellung einnehmen und die Geistesmächte der Geschichte sich regen; es will Christenthum, aber nicht mehr als Privatreligion gegenüber den rechtsbeständigen Confessionen, sondern in innigem Zusammenwirken der Gesammtheit und als fruchtbringenden Glauben; es will überhaupt Gemeinsamkeit und ist dazu theils berechtigt durch eine Bildung, die in höherem Grade Gemeingut geworden ist, theils genöthigt durch eine unendlich gesteigerte Concurrenz. Demgemäß veränderte sich auch der Sinn für das Ideale, denn dieses wurde aus seiner unbegrenzten Weite zurückgerufen und wieder in faßlichere Lineamente gekleidet, damit es ruhen könne auf dem Historischen.

In den Grundfactoren des religiösen Bewußtseins ist eine leise Veränderung unverkennbar; das neue Jahrhundert hatte oder behauptete nicht ganz denselben Gottesbegriff wie das vorige, noch auch denselben Weltbegriff. Der erstere, wie bereits in der philosophischen Entwicklung gezeigt worden, trat aus der deistischen Jenseitigkeit heraus und nahm eine Richtung zur Immanenz, die sogar bis zum Pantheismus vordrang. Die Anschauung des Kosmos aber wurde zwar mathematisch nicht wesentlich erweitert, aber in sich selbst wunderbar bereichert; die Speculation gewährte der Menschheit ein Anrecht, sich selber nicht mehr als den winzigen Punkt im Universum zu denken, sondern als den Schauplatz für die Verwirklichung der höchsten Weltzwecke, daher die Neigung, das Absolute in den Proceß des Endlichen hineinzuziehen. Die persönliche Unsterblichkeit war neben der Freiheit als unverlierbares Glaubenswort in

allen reinen Gemüthern der Aufklärungszeit stehen geblieben; sie wurde auch jetzt niemals aufgegeben, aber es regte sich doch in Vielen die dunkle Frage, ob vielleicht auch diese christliche Wahrheit nur innerhalb der unendlichen Endlichkeit des menschlichen Geschlechtslebens, nicht außerhalb derselben ihre einzige Realität habe. Die Gegensätze nahmen also in mancher Beziehung noch größere Dimensionen an als früher, und der religiöse Glaube wurde den Kindern und Enkeln an einer Stelle erschwert, wo er den Vätern noch leicht geworden war.

Schon aus diesen Andeutungen erhellt, daß das gegenwärtige Jahrhundert die wissenschaftliche Arbeit des vorangegangenen nicht gradlinigt fortsetzen, noch deren theologische Ergebnisse ohne Weiteres genehmigen konnte, sondern es mußte die Studien desselben durch Wiederaufnahme des Liegengebliebenen oder durch erneuerte Untersuchung des eilfertig Erledigten ergänzen, also wieder in Frage stellen, was bereits als ein Ausgemachtes von der Schule gepriesen worden war. Damit ist das Recht und die Nothwendigkeit einer Reaction anerkannt. Ich scheue mich nicht, dieses Wort zu gebrauchen, und wo wäre eine Action, noch dazu eine so bedeutende und stürmische, auf welche nicht eine verweilende, retardirende, ergänzende und berichtigende Reaction hätte folgen müssen! Die nachherige Restauration des Alten und die Umkehr der Wissenschaft war vom Uebel, die bloße Reaction gegen die Oberflächlichkeiten der letzten theologischen Epoche dagegen unvermeidlich, und die aus derselben hervorgegangenen guten Früchte zu verleugnen, hieße für Jeden unter uns soviel als sich eines Theils seiner theologischen Bildung entledigen. Die Fülle der Geschichtsstudien und selbst das tiefere Schriftverständniß, welches die beiden letzten Menschenalter eröffnet haben, würde in dieser Vielseitigkeit ganz gewiß nicht erschlossen worden sein, wenn man nur auf dem älteren kritischen Wege fortgefahren wäre. Und selbst diejenigen Restaurationsversuche, welche wir als verwerflich bezeichnen müssen, behalten, — wären sie doch mit reineren Mitteln ausgeführt worden! — immer noch den Werth und die Wahrheit eines großen Principienkampfes.

Der Rationalismus, wie wir ihn bis jetzt kennen gelernt, hatte

seine Stärke in der eigentlich dogmatisch-historischen Kritik gegenüber dem alten Dogma; schwach war er in der Beurtheilung dessen, was vor und hinter der bloßen Lehrbestimmung liegt und was er selber nach seiner doctrinal-verständigen Denkweise als Nebensache behandelt hatte. Jenes ist das Religiöse, dieses das Kirchliche; der Rationalismus war arm an religiöser Innerlichkeit, er war auch ohne Neigung, die sittlich-religiöse Grundrichtung der kirchlichen Gemeinschaft sich zu vergegenwärtigen und von der Reihe der einzelnen Satzungen zu unterscheiden. Die Vertiefung des religiösen Sinnes und die Belebung und Kräftigung des kirchlichen Gemeinschaftsgefühls wurden die Hebel einer Wiederaufnahme kirchlicher Bestrebungen, welche also indirect auf die theologischen Angelegenheiten wirkte. Die evangelischen Ideen der Wiedergeburt und Gnade, der Erlösung und Heiligung, jene Schöpferworte des Himmelreichs, waren gering geachtet, jetzt kehren sie aus der Vergessenheit zurück und mit ihnen Christus, nicht mehr als der „Lehrregent", wie ihn Paulus nannte, sondern als der Träger des christlichen Princips selber und der alleinige historische Grund des Evangeliums. Dieselben Grundgedanken waren aber auch in den kirchlichen Denkmalen in eigenthümlicher Weise und Tendenz verknüpft worden; es kam darauf an, sie auch da wieder aufzusuchen; es genügte nicht länger, dieses ganze Material als veraltete „Menschensatzung" bei Seite zu schieben; von dem Einzelnen mußte auf das Allgemeine, von der Schale auf den Kern, von dem Dogma auf das dogmatische Motiv zurückgegangen werden. Dies Alles geschah langsam, unter Widersprüchen und in verschiedener Absicht, aber es führte zu Anregungen, aus welchen auch das dogmatische Studium neue Kraft gewann.

Soll die Aufgabe der neueren Theologie ganz im Allgemeinen ausgesprochen werden: so besteht sie darin, daß die im vorigen Jahrhundert errungene gelehrte Unbefangenheit und wissenschaftliche Freiheit mit der wiedergewonnenen religiösen Empfänglichkeit und dem Sinn für kirchlichen Gemeingeist zusammengeleitet werden soll, damit keine religiöse Wahrheit verloren gehe, sondern Alles was sich in der einen Richtung als haltbar oder wirksam erwiesen hat, auch der andern zu Statten komme. In der Pflege dieser beiderseitigen

Obliegenheiten erfüllt sie ihre Bestimmung als gelehrtes Organ und als Auslegerin des christlichen Bewußtseins, und nur wenn sie das Letztere niemals ohne jenes sein will, giebt sie sich, wie Dorner sagt, einen „regenerirenden" Charakter. Die Verbindung von Frömmigkeit und Wissenschaftlichkeit wurde daher das Kriterium rechter theologischer Ausrüstung; nur in dieser doppelten Eigenschaft schien sie ihren neuen Arbeiten gewachsen zu sein. Allein die Verbindung selber, kaum geknüpft, drohte unter dem Druck entgegengesetzter Gewichte wieder gelockert zu werden und zu zerreißen. Denn die Belebungsmittel der Theologie wurden bald auch die Anknüpfungspunkte einer restaurirenden, in das Alte zurückgreifenden und den Rationalismus überspringenden Thätigkeit. Es blieb nicht dabei, daß die Begriffe des Glaubens und der Kirche in jener erweiterten Bedeutung festgehalten wurden; in den einen drängte sich wieder der ganze alte dogmatische Körper hinein, an den andern hängte sich die Confession mit ihrer trennenden Sprödigkeit. Es schien halbe Arbeit, wenn nicht mit der Kirche auch deren vollständiger überlieferter Lehrgehalt zurückgeführt wurde, und wir haben es erlebt, daß Theologen, welche eine vergeistigte und entwicklungsfähige Kirchlichkeit aufrichtig gewollt hatten, von den Epigonen nur als Brücken und Uebergangshelfer bezeichnet wurden, welche man mit billiger Dankbarkeit für das Geleistete möglichst bald zu den historischen Größen zu zählen Ursache habe. Die Forderung der Zeit wurde gern in die Formel zusammengefaßt: keine Kirche ohne Bekenntniß; darauf wurde ebenso allgemein geantwortet: kein Bekenntniß ohne Kirche, d. h. ohne Substract einer beistimmenden Gemeinschaft und Bildung.

Die nächstfolgende Darstellung wird nur wenig über das erste Menschenalter dieses Jahrhunderts hinausgehen. Der Weg durch die Decennien wird interessanter, aber auch dornenvoller, je mehr wir uns der Mitte nähern, er läßt sich nur nach Stationen übersehen. Der uns beschäftigende Zeitraum enthält deren zwei. Der erste Abschnitt bis 1815 bietet innerhalb der Theologie und Kirche nur wenig Bemerkenswerthes, aber er ist von welthistorischen Ereignissen angefüllt, welche unter dem Fall und Auferstehen der deutschen Nation wie unter einer göttlichen Heimsuchung ihr erschütterndes

und reinigendes Amt ausüben. Ein tiefes Verlangen nach den Quellen des sittlichen Lebens bemächtigte sich der Gemüther. Die Religion suchte ihre Urstätte auf; das deutsche Volk wurde an seinen eigenen Geistesgehalt gemahnt und fand in der Wiederaufnahme seiner älteren Geschichte und Poesie ein frisches Bildungsmittel, würdig auch neben den antiken Vorbildern eine Stelle zu finden. Geist und Forschung konnten sich dauernder in den Gebieten des christlich-germanischen Lebens niederlassen. Der theologische Streit regte sich in einzelnen Symptomen. Schon 1800 hatte Reinhard in seiner Reformationspredigt zu bedenken gegeben, wieviel die evangelische Kirche der Erneuerung der Lehre von der freien Gnade in Christo verdanke; ein Landprediger, Röhr, bezeugte seine Unzufriedenheit. Dennoch beklagten Viele den Verlust der schönen Individualität des Christenthums, statt eine Schrankenlosigkeit zu bewundern, welche überall Raum lasse zum „Durchlaufen und Darüberspringen." Die Besseren erfüllte das Verlangen, in sich selbst ein unvergängliches Eigenthum aufzurichten mitten unter den umherfallenden Trümmern der Zeit. Die gebildeten Laien hielten sich zwar meist an die allgemeineren Religionswahrheiten, verbanden mit diesen aber eine Ehrfurcht vor den positiven Lehren des Supranaturalismus, welche auch in den „Stunden der Andacht" (1809—1815) noch gewahrt wird[1]).

Weit bunter ist das Bild des zweiten bis in das vierte Jahrzehnt reichenden Abschnitts. Jetzt treten schon die kirchlichen und die Principienfragen in den Vordergrund. Die evangelische Kirche erinnerte sich ihres Ursprungs durch die Feier der Gedenktage der Reformation und der Uebergabe der Augsburgischen Confession. Aber was die Theilnehmer am kirchlichen Leben sammeln und vereinigen sollte, entzweite sie zugleich, indem es den Gegenstand gemeinsamer Pietät entgegengesetzten Erklärungen aussetzte. War es die Reformation als Gründung der evangelischen Kirche oder nur als Lehre Luther's, was einem entfremdeten Geschlecht in seiner Größe und Wahrheit zum Bewußtsein gebracht werden sollte? In

[1]) Gieseler, Kirchengeschichte der neuesten Zeit von Redepenning, S. 205.

diesem letzteren Sinne benutzte Claus Harms 1817 den öffentlichen Anlaß, indem er den 95 Streitsätzen Luther's ebenso viele andere auf das Glaubensbedürfniß der Gegenwart berechnete zur Seite stellte. Der Harmsische Thesenstreit hat dadurch heilsam gewirkt, daß er in den nächstliegenden Kreisen Viele zu einer persönlichen Entscheidung nöthigte; einen nachhaltigen Erfolg aber konnte er nicht haben, am Wenigsten einen der Absicht des Urhebers entsprechenden. Denn abgesehen von der rohen Verwerfung der Vernunft und des Gewissens forderten die Thesen auch Zurücknahme wissenschaftlicher Ergebnisse, wie die Trennung der Glaubens- und der Tugendlehre; was sich längst systematisch bewährt hatte, konnte unmöglich aufgegeben werden. Die zwischen Ammon und Schleiermacher gewechselten Controversschriften (1817 und 18) haben den Beweis geliefert, daß jene „bittere Arznei", wenn auch noch so aufrichtig und treulich dargeboten, doch allzu scharf war, um in den Organismus der Kirche und Theologie, wie er war, einzudringen. Seitdem trat die Symbol- und Bekenntnißfrage, sei es mit oder ohne Rücksicht auf die Union, in die Reihe der unvermeidlichen Gegenstände kirchlicher Discussion. Vergleichen wir diese Verhandlungen, von denen kein Jahrzehnt, ja kaum ein Lustrum der theologischen Literatur verschont geblieben und welche für Preußen durch das Jahr 1834 einen neuen Anstoß erhielten, mit ähnlichen der Aufklärungszeit: so ist ein Fortschritt unverkennbar. Die damalige Beurtheilung war an der gebieterischen Glaubensvorschrift als solcher haften geblieben, die jetzige trat dem Gegenstande näher und führte zu der Einsicht, daß die Bekenntnißschriften auch eine protestantisch-religiöse Tendenz haben, welche mit den einzelnen dogmatischen Bestimmungen, in welche sie eingekleidet ist, noch nicht steht und fällt. Diese Erwägung erledigt freilich den Streit nicht, aber er wird doch gründlicher und tiefer, sobald sich ergeben hat, daß mit der bloßen Beseitigung der kirchlichen Zeugnisse ohne Anerkennung ihres religiös-kirchlichen und principiellen Werthes der Gipfel kirchlicher Weisheit und theologischer Erkenntniß noch nicht erreicht sei. Dies wäre das geistige Resultat, welches unter stets wiederkehrenden Gemeinplätzen und Ausbeugungen zur Rechten und zur Linken dem

Betrachter dieser weitschichtigen Polemik in der Hand bleibt. Auf der andern Seite wiederholte sich auch das alte Mißverständniß, als ob kirchlich und symbolgerecht immer noch wie vormals als Wechselbegriffe gelten dürften. Nach ähnlichen Gesichtspunkten wurde der Unionsstreit geführt, doch mit dem großen Unterschiede, daß sich dieser um eine unleugbare Thatsache, nicht um bloße Lehren und Grundsätze drehte; und diese Thatsache enthält durch sich selber schon eine bedeutungsvolle Erhebung über die kirchliche Schlaffheit und Muthlosigkeit des vorigen Jahrhunderts. Mag die seit 1817 in's Leben tretende Union von unglücklichen Umständen begleitet gewesen sein und mancherlei Verwirrungen und Zerwürfnisse im Gefolge gehabt haben: das kann ihren Werth nicht herabsetzen; sie theilt diese ihre Leiden mit andern hochwichtigen Begebenheiten, deren Schwierigkeit erst nach der That erkannt wird und in deren Wahrheit das Ganze, dem sie dienen, erst langsam hineinwachsen muß. Mit der Union wurde das Bekenntniß nothwendig verallgemeinert, da sich der Consensus der Confessionen wenigstens dogmatisch nicht vollkommen fixiren ließ; die Theologie aber erhielt neue Gelegenheit, sich an den kirchlichen Interessen zu betheiligen. Es ergab sich bald, daß die Union kein Einfall von heut und gestern sei, sondern einen reichhaltigen historischen Hintergrund habe; sie gewährte also der Theologie einen Einblick in die Confessionsgeschichte und Symbolik, aus welchem ein frischer Zweig des Studiums hervorgehen mußte [1]).

Manche andere Angelegenheiten wie Verfassung und Liturgie liegen außerhalb der uns hier obliegenden Berücksichtigung. Das religiöse Leben wird voller, das beweisen selbst die Nebenerscheinungen und Ausartungen der Mystik und Theosophie, des Chiliasmus und der Sectenbildung. Die Zerstückelung Deutschlands zeigte sich jetzt wie früher dieser Vielartigkeit des religiösen und kirchlichen Triebes günstig; sogar die Union wurde in ihren Anfängen durch den politischen Particularismus befördert, denn schwerlich würde sie eine so gesicherte Existenz erlangt haben, wenn sie nicht an verschie-

---

[1]) Gieseler, a. a. O. S. 208 ff. Baur, Geschichte der christl. Kirche V, S. 152 ff.

denen Orten nach einander selbständige Wurzeln hätte fassen können. Dagegen war das protestantische Deutschland außer Stande, den Fortschritten der katholischen und päpstlichen Kirchenmacht ein einheitliches Handeln entgegenzusetzen. Denn daß das Papstthum von der Mehrheit der deutschen Concordate auch Vortheil zog, daß der Jesuitismus auf's Neue sein Haupt erhob, daß die französischen Protestanten nach der Rückkehr der Bourbonen den alten Ketzerhaß empfinden mußten, daß den Waldensischen Gemeinden ein verstärkter hierarchischer Druck auferlegt wurde, daß die Vertreter eines reineren und friedlich gesinnten Katholicismus, wie Wessenberg, Dalberg und Sailer, dem Andringen des Ultramontanismus weichen mußten, daß endlich nach den Kölner Wirren der confessionelle Eifer, der lange Zeit erkaltet gewesen, zu feindlicher Spannung erstarkte, — sind bekannte Thatsachen, und soweit sie Deutschland betreffen, sind sie durch den Mangel einer einheitlichen Haltung auf Seiten der deutsch-protestantischen Kirchenpolitik erleichtert worden.

Als Uebergang zum Folgenden scheinen noch einige Bemerkungen über den Gang der theologischen Literatur in den einzelnen Disciplinen am Platze zu sein. Sucht man nach einem allgemeinen Namen für das Verhältniß der neu angeregten theologischen Forschung zu der früheren: so weiß ich keinen andern als den der zunehmenden Gründlichkeit. Wer historisch-kritisch verfahren will, soll sein Object auch in seiner Eigenheit kennen und gelten lassen. Die Vorgänger in der Exegese und biblischen Theologie hatten sich Alles leicht gemacht, zufrieden die biblischen Begriffe in geläufiger Weise zu rubriciren; sie waren weit abgetreten von ihrem Gegenstande, jetzt wurde es nöthig, mit diesen wahrhaft vertraut zu werden, damit das Biblische, wenn auch als ein historisch und menschlich Entstandenes, doch in der Fülle und Originalität seines Geistes erkannt werde. Ein Buch wie das Teller'sche Lexicon mit seinen weitschichtigen Definitionen läßt sich gar nicht mehr in dieses Zeitalter versetzt denken. Auch Werke wie das Neue Testament von Koppe sammt den Fortsetzungen von Tychsen, Ammon, Heinrichs, Pott (seit 1778) und Kuinoel's Commentare in ihrer nüchternen Breite hängen noch ganz an dem Standpunkt der vorigen exegetischen

Epoche. Eine Verbesserung des hermeneutischen Verfahrens konnte in mehrfacher Weise erzielt werden, entweder durch geistreiche Hervorhebung des Einzelnen in Tholuck'scher Art, oder durch erschöpfende Reproduction eines Ganzen wie bei Bleek und Lücke, oder endlich durch Feinheit und gehaltvolle Kürze der Auslegung wie bei de Wette. Aehnliche Fortschritte werden sich auf Seiten des Alten Testaments nachweisen lassen, wo aber die Rosenmüller'schen Scholien (1788—1817) für längere Zeit eine solide Grundlage darboten. Die Philologie sollte nicht mehr die alleinige Herrin der Auslegung sein, und dennoch leistete sie weit mehr als früher, da jetzt erst zu genauer Ermittelung des neutestamentlichen Idioms Anstalt gemacht wurde, wobei denn auch die durch Griesbach gereifte diplomatische Kritik hülfreich zur Seite stand; denn diese beschäftigte noch viele Hände, bis sie zuletzt wenigen Talenten und Liebhabern neidlos abgetreten worden ist. Das nächste Geschäft der biblischen Wissenschaft war die Verdeutlichung der neutestamentlichen Charaktere und Lehrbilder. Der Hebräerbrief trat den Paulinischen in selbständiger Haltung und Zweckbestimmung zur Seite; die synoptischen Evangelien wurden bei aller Verwandtschaft doch zu sachlich und sprachlich überall erkennbaren Individuen. Gelehrte wie D. Schulz[1]) verwendeten ausgezeichneten Fleiß und Scharfsinn auf diese innere Vergleichung und verfolgten sie bis in die Einzelheiten des Sprachgebrauchs. Nehmen wir hinzu, daß die Evangelienkritik durch Eichhorn's, Gieseler's, Hug's und Schleiermacher's Hypothesen und selbst durch Bretschneider's Probabilia (1820) in ihre tieferen Probleme eingeführt wurde: so ergab sich für die Einleitungswissenschaft ein beträchtlicher Gewinn, welchen de Wette's Lehrbuch veranschaulicht und mit gehaltvoller Präcision zugänglich gemacht hat. Im Vergleich zu diesen Studien steht die biblische Theologie noch zurück, und Usteri's Paulinischer Lehrbegriff (1824) darf als die erste bedeutende Leistung auf diesem Felde bezeichnet werden.

---

[1]) Vgl. über diesen meinen Lehrer meine Bemerkungen in der Vorrede zu Schleiermacher's Briefwechsel mit Gaß, S. 54.

Was die übrigen Disciplinen betrifft: so waren die praktischen theilweise liegen geblieben, sie bedurften am Meisten einer wärmeren Behandlung. Aber auch in das historische Studium kam durch die erwachende Liebe zum kirchlichen Alterthum ein neues Leben. Für die allseitig treue, sorgfältig sammelnde und den Verlauf mit gewisserhafter und keineswegs geistloser Theilnahme begleitende Ueberlieferung des historischen Stoffs war Schröckh der ehrwürdige Repräsentant gewesen; für den historischen Pragmatismus waren es Henke, Planck und Spittler. Die drei Letztgenannten ergriffen die Aufgabe der neueren historischen Kunst; sie stellten sich dem Gegenstande mit scharfer Beobachtung gegenüber, Henke in kühler und fast abgeneigter Stimmung, Spittler mit großem politischen Verstande, Planck anziehend und echt historisch, abgesehen von dem schon oben gerügten Fehler. Die Neigung, das Vergangene nur nach dem Maaßstabe der Gegenwart zu beurtheilen, herrscht vor; aber auch die liebevolle Hingebung an die Vergangenheit gehört zur Aufgabe der Geschichtschreibung, und damals war sie an der Zeit. Für diese Richtung ist Neander als der Darsteller des religiösen Lebens, des religiösen und des sittlichen wie des wissenschaftlichen in seinem ganzen Umfange, bahnbrechend geworden; und wenn auch Neander bei der Vergegenwärtigung der alten Kirche und Theologie und ihrer Persönlichkeiten in allzu große Gemüthsweichheit verfallen ist: so stand ihm doch sein echter prunk- und makelloser Gelehrtencharakter jederzeit hülfreich zur Seite, sowie seine Bereitwilligkeit, die historischen Erscheinungen gelten zu lassen als das was sie sind. Gieseler aber wurde der Anführer einer objectiven auf Ermittelung des Thatsächlichen und sichere Quellenkunde gebauten historischen Erkenntniß. Daß auch die Reformationsgeschichte wieder mit Vorliebe aufgesucht wurde, beweisen nicht nur Planck's und Marheineke's zugehörige Schriften, sondern auch die Herausgabe der Werke Luther's, Melanthon's, Zwingli's und Calvin's, wiewohl man hinzusetzen muß, daß diese neuen Ausgaben lange Zeit mehr mit Vergnügen angesehen als gründlich benutzt worden sind. Höchst werthvoll erwies sich um dieselbe Zeit das durch Planck, Winer und Marheineke erneuerte Studium der Symbolik; denn was sich als ver-

einzelnde und zerstückelnde Polemik ausgelebt hatte, sollte bei historisch-comparativer Methode für das Verständniß des in den Hauptkirchen ausgeprägten Lehr- und Lebensgeistes große Dienste leisten. Theils wurde die historische Bedeutung der Confessionen tiefer erkannt, theils nachgewiesen, in welcher Weise sie mit dem kirchlichen Bewußtsein der Gegenwart noch zusammenhängen. Am Meisten hat die Untersuchung der reformirten Theologie in ihrem Verhältniß zur Lutherischen den comparativen Scharfsinn in Bewegung gesetzt, und gerade von diesen feineren Vergleichungen, wie sie nachher Ullmann, Hundeshagen, Schweizer und Schneckenburger anstellten, wird man nicht sagen können, daß sie den Geist der kirchlichen Einigung beeinträchtigt haben.

Die Sittenlehre war in den Vorkantischen Bearbeitungen fast zerfallen; es zeigte sich, daß sie noch keinen festen Körper hatte und der wissenschaftliche Geist war nicht stark genug, um den Mangel der Tradition zu ersetzen. Der Vortrag der Moral blieb entweder ganz an den biblischen Elementen haften, oder ging in ein unbedeutendes und halbphilosophisches Raisonnement über. Was Reinhard in seinem fünfbändigen Werk (1788—1815) leistete, sollte durch Reichthum der Stoffsammlung und psychologischen Verstand, nicht durch systematische Gestaltung einen bleibenden Werth behaupten. Während dieser Kantischen Epoche ist der Gang der Entwicklung schon aus dem der Dogmatik erkennbar und demselben parallel; die von uns genannten Kantischen Dogmatiker wie J. W. Schmid, Stäudlin, Ammon, Tieftrunk traten auch als Moralisten auf, und Fichte's sittlicher Standpunkt fand in C. Chr. Schmid seinen theologischen Darsteller. Man sollte glauben, daß die Kantischen Grundsätze sich auf diesem Gebiet länger hätten aufrecht erhalten müssen, denn Kant hatte ja der Sittenlehre eine Metaphysik gegeben, die er der Glaubenslehre gerade entzog. Allein Kant's Moralprincip, so absolutistisch es auftrat, hatte doch mit dem praktischen Bedürfniß menschlicher Glückseligkeit, welches den Zugang zur Religion offen ließ, nicht brechen wollen, war also von einer innern Duplicität nicht frei geblieben. Auf den ersten kühnen Aufschwung folgten bald Milderungen jener starren Gesetzlichkeit. Die Dogmatik

gab sich nicht völlig an die Moral preis, sondern zog diese allmählich an sich heran, so daß gerade Männer wie Stäudlin und Ammon in ihren späteren Beiträgen zur Sittenlehre sich mehr mit der religiösen Grundansicht befreundeten. Ammon wurde durch sein Handbuch von 1823—29 der gewandteste Vertreter des verbesserten eklektischen Standpunkts; seinem Rationalismus aber stellte die Tübinger Schule durch Flatt (1823) ihre strenger biblische und supranaturalistische Bearbeitung des Gegenstandes gegenüber. In allen diesen Schriften kreuzen und mischen sich die theologischen und philosophischen Eigenschaften oder Differenzen; zu einer Abgrenzung kam es hier noch weniger als auf dem dogmatischen Gebiet, und grade die allgemeine Grundlegung erschien so unzureichend, daß für einen Mann wie Schleiermacher der Versuch nahe liegen konnte, durch eine fast radicale „Kritik aller bisherigen Sittenlehre" (1803) mit der älteren wissenschaftlichen Ueberlieferung zu brechen[1]).

Die Regungen eines erneuten sei es wissenschaftlichen oder religiösen Strebens vertheilen sich sehr ungleich auf die verschiedenen Fächer, sie fehlen nirgends. Die Fortbildung der theologischen Disciplinen verräth einen doppelten Trieb, der eine giebt allen Untersuchungen eine tiefer eindringende Gründlichkeit, indem er an das bisher Geleistete anknüpft; der andere ist ergänzender und erweiternder Art und führt über die liebgewordenen Maximen und Schranken hinaus. Beide dienen dazu, die Theologie und ihr Studium über die Stufe des vorigen Jahrhunderts zu erheben; die mit dem letzteren Triebe verbundene Reaction hielt sich meistens noch in gesunden Grenzen, denn sie begünstigte eine allseitige Wirksamkeit und Vertretung des protestantischen Geistes, zu welcher es auch gehörte, daß der Standpunkt des Supranaturalismus, weil er nicht entwerthet, noch vollständig gewürdigt war, ebenfalls fortgesetzt werden mußte. Doch ist das Ende unseres Abschnitts durch einige Vorfälle bezeichnet, welche einen weit härteren Rückschlag und schwere Gefahren für die wissenschaftliche Freiheit vorausverkündigten. Dahin gehören die Hahn'sche Disputation von 1827, in welcher der

---

[1]) Vgl. Schmid, Christl. Sittenlehre von Heller, S. 102 ff.

Rationalismus mit Unrecht der bloßen Vernunftreligion und dem Naturalismus gleichgestellt wird, und die bekannten Denunciationen gegen Gesenius und Wegscheider (1830). In diesen Jahren wächst und verdoppelt sich die Reibung. Die ganze theologische Literatur zerfiel in entgegengesetzte Lager. Mit dem Juli 1827 war die „Evangelische Kirchenzeitung" in's Leben getreten, und nach ihren besseren Anfängen wurde sie bald zu schroffer Ausschließlichkeit und richterlicher Anmaßung fortgetrieben. Ihr gegenüber diente die in demselben Jahre eröffnete „Allgemeine Kirchenzeitung" dem Rationalismus nach seinen Abstufungen; in den mittleren Raum zwischen diesen Parteirichtungen stellten sich seit 1828 die „Theologischen Studien und Kritiken", und da sie Frömmigkeit mit gediegener Wissenschaftlichkeit verbinden und nach einer gelegentlichen Aeußerung Schleiermacher's keine Studien ohne Kritiken geben wollten und keine Kritiken ohne Studien: so fiel ihnen eine schöne Mission zu. Die kritische Vielthätigkeit wuchs durch den Zutritt der allgemeinen Literaturzeitungen, zumal der Hallischen und Jenaischen, aber es ist wohl erinnerlich, daß das Recensionswesen viel zu sehr überhand nahm, um nicht den Gefahren einer leichten Industrie zu verfallen.

II. Der gewöhnliche Rationalismus.

Bretschneider und Wegscheider.

In der systematischen Literatur als solcher hat der Wechsel des Jahrhunderts zunächst keine bedeutenden Spuren zurückgelassen. Der Rationalismus setzte den eingeschlagenen Weg fort und befestigte sich auf ihm, erst jetzt erreichte er diejenige Gestalt, in der er historisch geworden und während der ersten beiden Decennien in großem Umfange, als bedeutender Factor aber weit länger geherrscht hat.

Die protestantische Dogmatik war nun schon eine alte Wissenschaft geworden. Ihre letzten Schicksale hatten sie sich selbst sehr unähnlich gemacht, wir müssen also fragen, auf welche Weise es ihr dennoch möglich geworden ist, sich in der Continuität des Systems fortzupflanzen. Dies ist durch Zweierlei geschehen, erstens durch

Fortführung der altkirchlichen Tradition und sodann durch Schonung der bisherigen systematischen Anlage sowie der wichtigsten religiösen Grundbestimmungen. Die aufklärende Kritik hatte sich des hinter ihr liegenden Ballasts entledigen wollen, allein der wieder erwachende historische Sinn zog diesen heran und ließ auch, was der Glaube aufgegeben oder verkürzt hatte, für den Zweck einer unentbehrlichen gelehrten Kenntnißnahme fortbestehen. Daraus ergab sich das von den Schriftstellern einzuschlagende Verfahren, daß sie nämlich in jedem Abschnitt auf die unveräußerliche biblische Grundlage, in zweiter Rubrik die dogmenhistorischen Mittelglieder, in dritter die altkirchlichen Erklärungen sammt ihren späteren Folgerungen oder Deutungen bis zum Schlußurtheil des Verfassers folgen ließen. Denn ignorirt soll nichts werden, auch nicht das Alte und Unbrauchbare, und der Rationalismus ist ehrlich genug, auch dem Gegner die Mittel zu seiner eigenen Controle darbieten zu wollen. Unter Bretschneider's und Wegscheider's Händen wurde daher die Dogmatik zu einer Geschichte ihrer selbst, die in jedem Artikel mit kritischen Observationen abschließt; theilweise ist sie das noch jetzt und sie darf es sein. Allein die damalige Behandlung des historischen Lernstoffs war allzu gedächtnißmäßig. Theils dienten die altkirchlichen Materialien als Füllartikel, weil sie den größeren Raum einnahmen, theils veranlaßten sie den Schriftsteller, seine eigene Leistung lediglich in der Form einer kritischen Unterschrift oder Schlußerklärung vorzutragen. Es ist nicht gut, wenn der Dogmatiker nicht anders zu Worte kommt denn als Kritiker bereits abgeschlossener und hinter ihm liegender Lehrbestimmungen, er entzieht sich dadurch die Gelegenheit zu eigener freier Gedankenentwicklung. So sehr also auch im Einzelnen für exegetische und historische Erläuterung und Vergleichung gesorgt werden mochte: die dogmatische Arbeit vertheilte sich doch wesentlich in die beiden Geschäfte theils der Relation, — denn das Alte läßt sich nur noch referiren, — und der Kritik; zu einer reproducirenden Darstellung konnte es nicht kommen. Ein zweites Bindemittel lag in der Aufrechterhaltung der systematischen Ordnung. Zwar der Schwerpunkt des Ganzen veränderte sich, denn er rückte aus der Soteriologie in die allgemeine

Gotteslehre als die Basis der christlichen Religion; übrigens aber blieb die Reihenfolge der Artikel und der Umriß der Glaubenslehre unverändert. Ebenso entschieden wurden die religiösen Grundbegriffe im Gegensatz zu den allgemeinen Gefahren des kirchlichen Glaubens festgehalten. Pietismus und Mysticismus werden zwar anders aufgefaßt, aber ebenso scharf wie einst von Löscher zurückgewiesen, und was den Pantheismus betrifft: so hat sich gerade dieser Standpunkt vor jedem Geruche desselben mit hyperkirchlicher Empfindlichkeit abgewendet; der Vorwurf des Antichristlichen ist von Männern wie Bretschneider oft genug gegen Marheineke und Schleiermacher wiederholt worden.

Aus dem Folgenden wird erhellen, daß der Rationalismus dieser Art zwar häretisch, aber nicht heterodox war, und daß er mit seiner kritischen Tendenz doch eine schonende Anhänglichkeit an die gebahnten Wege verband. Standhaft und gründlich in seinen Grenzen liefert er eine kritische Reduction des Gegebenen, aber ohne ergänzende und umbildende Neuerungen. Originalität haben wir nicht von ihm zu erwarten, und seine begriffsbildende und anschauende Denkthätigkeit hält nicht gleichen Schritt mit der urtheilenden.

Von Karl Gottlieb Bretschneider[1]) ist bekannt, daß er nicht ganz in diese Kategorie gehört, sondern nur einen Uebergang zu ihr bildet. Dieser vielthätige, geschickte und ungemein kenntnißreiche Schriftsteller hat als Herausgeber des Corpus Reformatorum, als Verfasser der scharfsinnigen Probabilia über das Johannesevangelium (1823) und des neutestamentlichen Lexicons und als rüstiger Bekämpfer einer unbedingten Symbolverpflichtung großen Anspruch an unsere Dankbarkeit; aber er würde einen bedeutenderen Namen hinterlassen haben, wenn er auf seine Hauptaufgaben mehr verweilende Kraft verwendet und wenn er nicht gegen Ende seines Lebens sich in eine für einen Gelehrten unrühmliche Schreiberei eingelassen

---

[1]) Geb. 11. Febr. 1776 zu Gersdorf im Schönburgischen, von 1816 bis zu seinem Tode am 22. Jan. 1848 Generalsuperintendent zu Gotha als Löffler's Nachfolger. Seine Selbstbiographie „Aus meinem Leben" erschien in Gotha 1851.

hätte [1]). Seine zahlreichen Schriften begleiten uns durch vier Decennien (1805 bis 1847); das giebt ihnen einen historischen Charakter, denn Bretschneider hat sich mit Schleiermacher, Marheineke [2]) und Strauß auseinander gesetzt, über Deutschkatholiken, Römlinge und evangelischen Pietismus und Altgläubige erklärt, und erlebte es zuletzt noch, selbst zu den „Verschollenen" gezählt zu werden. Aeltere und jüngere Elemente verbinden sich in ihm, auch innerlich zeigt sich ein Uebergang, da Bretschneider späterhin entschiedener auf die Seite des gewöhnlichen Rationalismus gedrängt wurde; aber das Bestreben, die Aussprüche der erleuchteten Vernunft mit einer göttlichen Auctorität in Einklang zu bringen, hat er jederzeit festgehalten. Als Dogmatiker war er mehr Gelehrter und Sammler als selbständiger Denker, darum hat er auch in der „Systematischen Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (4. Aufl. Lpz. 1841)", wo es ihm gelang, einen Stoff, den er als gänzlich zerfahren und weit auseinander liegend vorfand, übersichtlich zu machen und für den Zweck des Studiums zuzubereiten, — von seinem Talent den glücklichsten Gebrauch gemacht. Bekanntlich ist dieses Hülfsmittel sehr brauchbar und dankenswerth. In seiner eigenen Dogmatik schließt er sich an Ammon's Summa, die jedoch weit interessanter geschrieben ist, ungefähr an. Die Verbindung mit der kirchlichen Lehranlage soll nicht abgebrochen, das altprotestantische System mit der späteren Scholastik nicht verwechselt, der Rückblick in das patristische Zeitalter und dessen freiere Ansichten, z. B. über Sünde und sittliches Vermögen, offen erhalten, der Zusammenhang des Evangeliums mit der alttestamentlichen Grundlage, welchen Schleiermacher lockern wollte, anerkannt und gepflegt werden. Die Bearbeitung des Biblischen hat hier das meiste Verdienst. Es wäre unbillig, mit Bretschneider über Einzelnes, was wir jetzt besser verstehen, — z. B. wenn das Princip der alttestamentlichen

---

[1]) Die Belege zu dieser Anklage sind leicht zu finden. Zu seinen schwächeren Arbeiten rechne ich die „Grundlagen des evang. Pietismus." Lpz. 1833.

[2]) Ueber Beide findet sich ein kritischer Abschnitt in dem Handbuch der Dogmatik I, S. 93ff., der doch gründlicher ausgefallen ist als Wegscheider's gelegentliche Bemerkungen.

Religion als bloßer Monotheismus gefaßt wird, — rechten zu wollen; es genügt, ihn über das Wesen der Dogmatik und deren Geschäfte zu vernehmen. Das alleinige Ansehen der h. Schrift, genauer des Neuen Testaments, und die Erlösung durch Christum als ein unwiederholbares und jede suppletorische Satisfaction ausschließendes Factum bezeichnen die Fundamentalsätze der evangelischen Kirche; da aber der zweite aus dem ersten hervorgeht: so drückt schon die in der h. Schrift enthaltene Offenbarung das protestantische Princip aus[1]). Dies aus ihr geschöpfte System soll aber wissenschaftlich beurtheilt und verarbeitet werden, es unterliegt daher einer dreifachen, dogmatisch vergleichenden, historischen und philosophischen Beurtheilung, und diese letztere muß auf die Gesetze des erkennenden Geistes als das uranfänglich Wahre gegründet, aber auch an die jedesmalige Weltanschauung als die praktische Seite der Gottesidee angeknüpft werden. Die Offenbarung ist göttlich gewirkte Mittheilung höherer religiöser Einsichten. Ihre Möglichkeit ist einzuräumen, wenn nicht Gott zum müßigen Zuschauer der Dinge gemacht werden soll; ihre Nothwendigkeit bedarf keines Beweises, genug wenn sie thatsächlich gegeben ist und wenn Gründe vorliegen, aus denen ihr unentbehrlicher Werth erhellt. Für diesen spricht aber zunächst die Geschichte der Vernunftbildung. Die Erziehung zur religiösen Erkenntniß ist stufenweise erfolgt, und immer stammte sie aus derselben Quelle, der höchsten Vernunft oder dem Logos und dem h. Geist, von denen daher auch die h. Schrift alle Erleuchtung auch in Betreff des Schönen herleitet. Wenn nun ein höheres Stadium dem tieferen folgte: so muß die Mittheilung der Erkenntniß als vollendet angesehen werden, sobald alle in der Vernunft angelegten religiösen Ideen entwickelt und alle Bedingungen eines religiösen Lebens erreicht waren. Dies ist abschließend durch

---

[1]) Bretschneider's Handbuch der Dogmatik, 4. Aufl. Lpz. 1838. I, S. 60ff. Sehr einseitig findet Br. die Quelle aller dogmatischen Irrthümer in der alten Herrschaft der Priesterbegriffe und sagt von Luther, daß außer der Schriftnorm die einmalige genugthuende Versöhnung der feste Punkt gewesen sei, von welchem aus er die Reformation geleitet habe, I, S. 54. Aber diese Lehre für sich allein hat Luther noch nicht zum Reformator gemacht.

Christus geschehen; von ihm an ist eine anderweitige Vermittelung des Göttlichen durch ausgezeichnete Persönlichkeiten nicht zu erwarten; es kann keinen Erlöser außer ihm geben, darum war auch seine Persönlichkeit selber in geistiger Beziehung die vollendete[1]). Je mehr nun die Wahrheit, welche wir ihm verdanken, in unseren Geist eindringt: desto eher wird ein Zeitpunkt eintreten, wo es kaum noch möglich ist, unsere eigenen Gedanken von dem Inhalt der christlichen Offenbarung zu unterscheiden. Rationalismus und Supranaturalismus gehen auf dieselbe Wurzel zurück; es ist wesentlich dasselbe, was der eine als höchste Blüthe der Vernunfterkenntniß, der andere als göttlichen Unterricht betrachtet, und verhält es sich so: dann folgt auch, daß die Offenbarung zwar rational Unerweisliches, aber nichts Widersprechendes noch Unbegreifliches mittheilen darf, weil dieses keine Verknüpfung mit anderen Vorstellungen erlauben würde[2]). Bis soweit trifft diese Deduction mit ähnlichen der vorigen Epoche zusammen. Hiernach wäre die Offenbarung nur die höchste Stufe der durch göttliche Erziehung gesteigerten Vernunftbildung und Christus deren Vollender. Aber wie verhält sich denn diese zu andern Fortschritten menschlicher Wissenschaft, die doch ebenfalls unter göttlicher Leitung sich entwickelnd gedacht werden muß? und wie erklärt es sich, daß dennoch aus dieser erleuchtenden Offenbarung so viel Unfaßliches hervorgegangen ist, wenn wirklich die Vernunft nur zu dem Vollbesitz ihres Idealgehalts hat erhoben werden sollen? Das bleibt ungewiß, und darum muß denn auch in dem Bedürfniß einer kirchlichen Gemeinschaft ein zweiter Gesichtspunkt zu Hülfe genommen werden, denn, sagt Bretschneider, jede Offenbarung muß sich an

---

[1]) Handbuch der Dogmatik, I, 219. Vgl. Ammon's Fortbildung des Christenthums, I, 66.

[2]) Handbuch I, S. 243. „Aber auch das über unsere Fassungskraft Hinausgehende, das Unbegreifliche, dessen es für uns, weil unser Erkenntnißvermögen beschränkt ist, gar Vieles geben kann, kann nicht Inhalt der Offenbarung sein, weil wir es nicht mit anderen Vorstellungen verknüpfen und dasselbe uns nicht aneignen könnten, mithin es ein uns fremdes bleiben müßte.“ Das kann aber doch nur von dem Undenkbaren gesagt werden; denn auch die Begriffe Gott, Schöpfung und Vorsehung gehen über die menschliche Fassungskraft hinaus und dürften somit ebenfalls nicht zum Inhalt der Offenbarung gerechnet werden.

Thatsächliches anschließen, und ohne diesen Anschluß scheint die Stiftung eines Gesammtlebens etwas Unmögliches zu sein [1]). Der Dogmatiker verbindet also mit dem intellectuellen noch einen zweiten und nicht minder nothwendigen Factor, er verbessert nach Kant's Anleitung den bloß scientifischen Rationalismus. Mit Recht nimmt er eine Synthese an, aber die Verbindung von vernünftigen Gedanken einerseits und göttlicher Bürgschaft andererseits bleibt doch eine höchst unvollkommene, es ist eine Composition ohne Bindeglied, und dieses kann doch nur in der Annahme eines grundlegenden sittlich-religiösen Impulses gefunden werden. Das Thatsächliche, das er zu Hülfe nimmt, dient ihm nur dazu, den Vernunftinhalt mit seiner Auctorität zu stützen, nicht aber ihm Gestalt und Richtung zu geben. Ideelles und Factisches stehen äußerlich neben einander, ohne auf einander bezogen, ohne auf ein Gemeinsames und Principielles zurückgeführt zu werden, damit sich ergebe, von welcher Art die intellectuelle Mittheilung sei und wie sie zur Vernunftthätigkeit als solcher in Beziehung trete. Die sittlich-praktische Natur des Christenthums, sofern es ein bestimmtes Verhältniß des Menschen zu Gott constituirt, auf welches das Denken und Handeln eingehen soll, wird nicht anerkannt, also ein Bild der christlichen Religion nicht gegeben. Dies scheint der auch von Anderen gerügte Hauptfehler dieser Construction. Zwar erwähnt der Verfasser auch bestimmtere Ideen wie die der Erlösung, aber er läßt sie wieder fallen, und was nachher das dogmatische System wirklich bringt, darauf werden wir in der Einleitung nicht vorbereitet, sondern bleiben in der allgemeinen Erwartung, eine Reihe von religiösen Aufschlüssen unter göttlicher Auctorität empfangen zu sollen. Damit hängt noch ein anderer Umstand zusammen, daß wir nämlich in Ungewißheit gelassen werden, ob auf den biblischen Unterricht als solchen oder auf die historischen Erscheinungen, von denen er Zeugniß giebt, das größere Gewicht zu legen sei. Gelungener ist der folgende Abschnitt von der Beglaubigung der christlichen Offenbarung, in welchem manche ältere Argumente in ver-

---

[1]) Handbuch, I, S. 220.



besserter Gestalt wiederholt werden[1]). Der Werth des weitläufti-gen Werks wird hauptsächlich in den speciellen Erörterungen, nicht in der religiösen oder wissenschaftlichen Grundauffassung zu suchen sein.

Kein Dogmatiker ist mit dem Namen des Rationalismus enger verbunden als Julius August Ludwig Wegscheider; das Andenken dieses Mannes knüpft sich an die Institutio theologiae christianae dogmaticae, neben welcher seine übrigen Schriften nicht in Betracht kommen. Er war ein Schüler Henke's, diesem aber an Begabung und schriftstellerischer Kraft entschieden untergeordnet, doch übertraf er ihn wie Eckermann durch die größere Abgeschlossenheit des Systems. Er selbst erklärte sich für den ersten consequenten Rationalisten, und sehr Wenige sind ihm als Systematiker völlig zur Seite getreten. Reinlicher und unumwundener hat gerade diesen Standpunkt kein Anderer vertreten, und das müßte doch sehr auffallen, wenn wirklich das wissenschaftliche Princip, welchem er huldigt, keinen anderen Ausdruck gestattete als diesen. Doch hat eben diese in sich geschlossene Entschiedenheit dem Werke nach einer Verbreitung durch acht Auflagen[2]) eine historische Wichtigkeit und die überall durchblickende und durch die Persönlichkeit der Verfassers außer Zweifel gestellte Achtbarkeit der Gesinnung zugleich eine moralische gesichert. Wegscheider ist einiges Talent für das Systematische nicht abzusprechen, das zeichnet ihn aus vor D. Schulz, welcher ihm seinerseits an exegetischem Sinn, kritischer Selbständigkeit und an geistiger Lebhaftigkeit überlegen war. Wegscheider's philosophische Bildung gehörte durchaus der Kantischen Schule an, aber seine philosophische Kenntnißnahme reichte viel weiter. Außer der sehr vollständig benutzten dogmatischen Literatur hat er auch die der Religionsphilosophie sammt den Schriften von Köppen, Krug,

---

[1]) Von den Wundern wird I, S. 305ff. gesagt, daß sie ihre Weihe als göttliche Wunder zwar erst von dem göttlichen Werke, für das sie geschehen, empfangen, „aber sie unterstützen doch wieder den Glauben an die Göttlichkeit dieses Werks. Sie bilden daher keinen strengen logischen Beweis, aber doch einen subjectiven."

[2]) Die erste 1815, die letzte 1844. Die beigegebene Sammlung der Dicta probantia hat weniger Verbreitung gefunden.

Bouterweck, Bockshammer, Gerlach, Meiners u. A. stets herbeigezogen, und wenn man bei dieser notizenhaften Berücksichtigung eigentlich nichts in seiner Art kennen lernt: so liegt die Schuld an der Form eines Lehrbuchs, welches alle Vergleichungen und Nebenbeziehungen aus dem Text in ein buntes Mosaik der Anmerkungen verbannt. Die auf dieses Lehrbuch gebauten Vorlesungen waren völlig reizlos, wie ich aus Erfahrung weiß, wirkten aber dadurch unterrichtend, daß der Docent nach allen Seiten hin noch etwas „beizubringen" wußte. Bei guter Latinität und präciser Darstellung folgt das Ganze dem schon oben von uns angegebenen Schema. Biblisches, Dogmenhistorisches und Kirchliches sind die Bestandtheile jedes Lehrstücks; sie werden unabhängig von einander mit Genauigkeit und Treue hingestellt, und nicht leicht ist der Erklärer in Gefahr, einer Schriftstelle zu seinen Gunsten Gewalt anzuthun. Was er dann selbst hinzubringt, ist die Epikrisis als das endgültige Urtheil der „richtig geleiteten" Vernunft, welches zuletzt mit den seiner Ansicht günstigen Bibelzeugnissen unterstützt wird. Wegscheider war geschworener Feind alles Umdeutens, Unterlegens oder Modernisirens, daher seine Lieblingsfrage unde nosti? so oft er fand, daß ein Schriftwort über seinen Inhalt hinaus interpretirt worden war. Demgemäß will er auch von dem Dogma ein „reines Bild" geben; er hält dabei die authentisch genaueste Relation auch für die objectivste, was sie doch nicht immer ist, sondern nur dann, wenn mit den Theilvorstellungen des Gegenstandes zugleich der Sinn des Ganzen und der Boden, auf welchem es erwachsen ist, zum Verständniß gebracht wird, damit nicht der Buchstabe lediglich als trennende Schranke wirke. In dieser geistigeren Beziehung fehlt es ihm an Objectivität, und Hase hat die ältere Kirchenlehre zwar nicht richtiger, aber wahrer vorgetragen. Wo nun der Dogmatiker selbst das Wort ergreift, argumentirt er scharf, aber mit einer abstract logischen Dialektik. Eine logische petitio principii, ein entdecktes Hysteron-Proteron bezeichnet seine Siege, obgleich diese Fehlschlüsse, rein logisch angesehen, auch vermieden werden können, sogar der berühmte Cirkel der alten Inspirationslehre, in welcher aus Stellen wie 2. Tim. 3. 16, 2. Petr. 1, 21, welche die Eingebung des Alten

Testaments behaupten, auf diese selbst und zwar für die ganze h. Schrift geschlossen wird. Wo aber eine Lehre als untriftig im Allgemeinen bezeichnet werden soll, beruft er sich gern auf die aetas incultior, aus welcher sie stammt, oder auf rudioris aevi commenta und läßt dann solchen Satzungen die sana ratio als alleiniges Correctiv gegenübertreten. Das sind aber Kategorieen, welche, in solcher Kürze gehandhabt, von der Wissenschaft noch nicht als ausreichend und endgültig anerkannt werden dürfen; und darin liegt der Grund, weshalb man mehrfach mit Wegscheider's Resultaten einverstanden sein kann, ohne doch durch die Art seiner Beweisführung befriedigt zu werden.

Doch wir wollen nicht plänkeln, sondern an entscheidender Stelle in das Werk eintreten, wenigstens in die gründlich gearbeiteten Prolegomena[1]). Zwei Grundsätze, welche schon die Vorrede nachdrücklich hervorhebt, gehen dann durch die ganze kritische Beweisführung hindurch, erstens daß nach Tit. 2, 12 alles christliche Lehren und Glauben in dem gottseligen Leben und dem Aufbau des Gottesreichs seine rechte Begründung finden müsse, und zweitens daß die christliche Offenbarung mit Ausschluß alles Uebernatürlichen und Unmittelbaren lediglich als ein natürlicher Hergang und als mittelbare Wirksamkeit anerkannt werden dürfe, weil sie nur so den Bedingungen einer vernünftigen Erkenntniß entspreche. Die Offenbarung ist nämlich zu einer Zeit in's Leben getreten, als der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen noch nicht erkannt war, sie mußte daher in supranaturalistischer Form vorgetragen und zunächst fortgepflanzt werden[2]); dennoch aber finden sich überall in der Schrift auch sittlich-rationale Anschauungen, und diese hat der Dogmatiker zum Grunde zu legen, ohne daß er zu fürchten braucht, den positiven Charakter der christlichen Religion zu zerstören. Dabei wird vor-

---

[1]) Was das Wort religio betrifft: so wurde damals die Ciceronische Ableitung von relegere von Wegscheider und Gleichgesinnten entschieden adoptirt; es schien sogar verdächtig, wenn Jemand mit Hahn der Lactanzischen von religare den Vorzug geben wollte. Dennoch hat sich diese letztere aus wissenschaftlichen Gründen als die wahrscheinliche erwiesen.

[2]) Institutiones, § 2. 3. edit. VII.

ausgesetzt, daß die Vernunftthätigkeit, sobald sie sich zu der reinen Gottesidee erhoben hat, mit dem Denken auch das Wollen an das Absolute zu fesseln strebt; denn Religion und Sittlichkeit (honestas) lassen sich zwar unterscheiden, sind aber doch dergestalt verbunden, daß die letztere in der religiösen Ueberzeugung ihren nöthigsten Begleiter und ihr kräftigstes Antriebsmittel findet.

Von diesen beiden Principien ist das erste unbedingt einzuräumen, das zweite rationale dagegen muß zuvörderst mit der nachfolgenden Ausführung und Anwendung verglichen werden. Zur Instruction des Streits gehört, daß beide theologischen Standpunkte sich gegen einander aussprechen, was in folgenden Sätzen geschieht.

In der That hat alle Religion als positive gewirkt; im Christenthum aber entstand das volksthümliche Bedürfniß, alle anderen Glaubensweisen zu natürlichen herabzusetzen[1]), damit die christliche als übernatürliche ihren absoluten Vorzug habe. An dieses Interesse knüpft der Supranaturalismus an. Subjectiv bezeichnet derselbe eine Regel für die Aneignung der christlichen Religion, nach welcher die letztere als eine unmittelbare und wunderhafte göttliche Mittheilung schlechthin und ohne Zuziehung irgend eines Vernunfturtheils Glauben verdient, oder im engeren Sinn nach welcher nur der aus der h. Schrift geschöpfte Religionsinhalt, dieser aber unbedingt auf Annahme Anspruch hat. Objectiv bedeutet er das diesem Grundsatz gemäß entworfene System, welches seine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit oder aus der sündhaften Schwächung der menschlichen Erkenntnißkraft erweist. Zum Beweise beruft er sich theils auf ein subjectives Organ der Beistimmung, theils auf die innere Kraft und Eigenschaft der geoffenbarten Lehre, theils auf Theophanieen, Angelophanieen, Wunder, Weissagungen, historische und dogmatische Mysterien. Nur als supranaturalismus

---

[1]) Proleg. § 7. p. 31. Quamobrem quaevis fere religio positiva simul pro revelata habita est; inprimis autem Judaica et Christiana solae revelatae nominantur. Revelata igitur religio species tantum est rel. positivae, cui ad normam discriminis, quod inter jus positivum et jus naturae factum est, religio naturalis recte opponitur. Et errant qui naturali revelatam vulgo opponunt.

teratologicus bleibt er sich selber treu, verfällt aber als bedingter oder rationalis stets in Inconsequenzen [1]). — Dieser Richtung der Theologie tritt nun der Rationalismus in der Ueberzeugung entgegen, daß gerade in den höchsten Angelegenheiten der Menschen das Urtheil der Vernunft als des obersten Geistesvermögens seine volle Geltung haben müsse; da nun dieses fordert, daß auch die Offenbarung auf dem Natur- und Vernunftwege an den Menschen gelangt sein muß: so führt der Rationalismus diesen Grundsatz folgerichtig durch, erklärt nur das mit ihm Vereinbare für haltbar und giebt demselben eine entsprechende Fassung, indem er alles Uebrige als zeitliche Hülle oder symbolische Einkleidung von den unvergänglichen sittlich-religiösen Ideen abzustreifen sucht. Seine Gründe sind folgende: 1. Wie jedes Geschöpf die für seine Bestimmung nöthigen Kräfte besitzt: so auch der Mensch, er ist seines Wesens mächtig, weiß also auch, was Religion und Pflichterfüllung ihm auferlegen, dergestalt daß es keiner wunderhaften Intervention bedarf, um ihn dessen zu vergewissern. 2. Wer mit Verleugnung seiner Vernunftkraft der Offenbarung als einer übernatürlichen eine Auctorität zuerkennt, welcher allein und ohne jeden Zweifel gehorcht werden muß, hebt die wahre Menschenwürde auf. 3. Das menschliche Denken muß seinem Gesetz zufolge, was es sinnlich oder geistig empfangen hat, auf eine sinnlich oder geistig nachweisbare, folglich innerhalb des Naturzusammenhanges gelegene Causalität zurückführen; es hat keine Berechtigung, nach einer außernatürlichen zu greifen, deren Kennzeichen nicht sicher angegeben werden können. Dazu kommt, daß sich im Verlauf der historischen Untersuchungen viele vormals für miraculos gehaltene Vorgänge in natürliche aufgelöst haben. Die von Vielen beliebte Unterscheidung des Uebernatürlichen vom Widernatürlichen ist ebenso vergeblich wie jede andere vermittelnde Auskunft des sogenannten rationalen Supranaturalismus. 4. Der Vernunftgebrauch ist unter allen Umständen unentbehrlich; auch die christliche Religion fordert ihn, wie könnten wir sie sonst mit Ueberzeugung ergreifen und mit andern vergleichen,

[1]) Im Obigen ist der Inhalt von § 10—12 kurz zusammengefaßt.

die sich ja ebenfalls auf Wunder gestützt haben! Kein historisches Zeugniß vermag uns völlige Gewißheit zu geben, ehe nicht die Beistimmung des rationalen Denkens und sittlichen Gewissens hinzutritt. 5. Die Gegner schöpfen ihr scheinbarstes Argument aus gewissen Schriftstellen unter Voraussetzung ihrer theopneustischen Gewißheit, die ja erst bewiesen werden soll. Demonstrandum ergo pro demonstrato ponunt, ein Fehler, der sich wiederholt, so oft die streitige Erbsünde als Beweisgrund für die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft auftritt. 6. Dasselbe Resultat bestätigt sich auch nach einer andern Seite. Die Idee Gottes des Allmächtigen und Allwissenden schließt zugleich eine Unwandelbarkeit in sich, mit welcher die Annahme einer unmittelbaren Offenbarung nicht vereinbart werden kann. Der ganze Unterschied des Mittelbaren und Unmittelbaren gehört der menschlichen Auffassung an, denn der Sache nach verhält es sich so, daß alle göttlichen Wirkungen, sofern sie vom Absoluten ausgehen, als unmittelbare gelten müssen, während sie für den zeitlich und in der Endlichkeit lebenden Menschen in den Bereich des Vermittelten fallen und eben dadurch denkbar und begreiflich werden. Sollte nun in dem Verlauf der Dinge etwas übrigbleiben, was nur durch die Dazwischenkunft des Wunders hätte zur Ausführung gebracht werden können: so würde dies auf einen Mangel der Natur und der göttlichen Thätigkeit schließen lassen; auch müßte man alle Naturgesetze vollkommen kennen, um eine solche Begebenheit aus ihnen mit Sicherheit herausrücken zu können. — Somit bleibt nur die Annahme einer mittelbaren und natürlichen göttlichen Manifestation übrig, welche aber im Christenthum, wo sie durch die stärksten Beweise göttlicher Vorsicht erkennbar und wirksam geworden, auch im besondern Grade stattgefunden haben muß. Eine vorangegangene göttliche Erziehung hat hier ihren Höhepunkt erreicht. Nach Beseitigung der vergänglichen Hülle und nach Abzug der scholastischen und mystischen Zuthaten erscheint erst die Religion im wahren Lichte ihrer Würde, denn ihre geschichtliche Veranstaltung verweist uns auf denselben Grund, dem wir auch die Wohlfahrt der Vernunft verdanken. „Je klarer aber der Stifter des Christenthums nicht ohne Antheil Gottes die Idee einer von wahrer Religion erfüllten Ver-

nunft den Menschen vorgetragen hat, so daß er gleichsam ein Spiegelbild göttlicher Vernunft und göttlichen Geistes darstellte: desto eifriger sollen sie bemüht sein, diesem Urbild möglichst nahe zu kommen und es in Leben und Sitten nachzuahmen. Welch' eine innige und unzerstörbare Eintracht des Christianismus mit dem Rationalismus [1])!"

Damit ist der Gedanke des Werks wesentlich ausgesprochen. Allein die aufgezählten Beweisgründe sind höchst ungleich und einige verdienen gestrichen zu werden. Der erste ist so beschaffen, daß ihm zufolge auch das Bedürfniß einer natürlichen Offenbarung in Abrede gestellt werden müßte; denn selbst eine mittelbare Intervention wäre doch immer ein Zuhülfekommen von Seiten Gottes, und dafür hat der Verfasser in seiner ganz allgemeinen Beschreibung der sittlichen Menschenwürde keinen Raum gelassen. Im Folgenden ist von einer gänzlichen Verleugnung des Vernunfturtheils die Rede, wie sie selbst die alte Orthodoxie nicht forderte; zwar dem biblischen Glaubensinhalt soll sich der Mensch nach dem alten System unbedingt unterwerfen, aber ehe er auf diesen Standpunkt gelangt, treten Erwägungen ein, welche innerhalb seiner sittlich-rationalen Selbstthätigkeit liegen, und darin ist der neuere Supranaturalismus noch viel weiter gegangen. Die meiste Beweiskraft zu Gunsten unseres Dogmatikers liegt in demjenigen, was oben über die Einheit des Naturgesetzes und der Weltanlage und gegen die Möglichkeit der Aussonderung des Uebernatürlichen vom Natürlichen gesagt ist. Wie von ihm die Gegensätze fixirt werden, zieht er das Recht auf seine Seite; ein Supranaturalismus, welcher Aufhebung des Naturgesetzes, Zurückweisung jeder biblisch nicht mitgetheilten Religionserkenntniß, Ausschließung aller rationalen Kritik und Beurtheilung zum Princip erhebt, fällt dahin oder ist genauer gesagt für unser gegenwärtiges wissenschaftliches Bewußtsein nicht mehr brauchbar. Allein damit ist

[1]) Prolog. § 12. p. 60. Quo clarius autem religionis Chr. auctor non sine numine ideam rationis vera religione imbutae hominibus exposuit, ita ut rationis divinae s. spiritus divini quasi ἀπαύγασμα referret, eo diligentius homo eniti debet, ut ad archetypum illud quam proxime accedat idque pro viribus vita moribusque imitari studeat. En intimam atque inseparabilem Christianismi cum Rationalismo amicitiam et concordiam! Conf. Praef. p. XIV. XV.

doch nur die metaphysische Seite der Frage beantwortet; der Knoten wird zerhauen, nicht Alles kommt zur Betrachtung, was mit dem bestrittenen Princip innerlich zusammenhängt. Das empirische und religiöse Moment, was die Gegner für sich anführen konnten, wird nicht gewürdigt, sondern Wegscheider bleibt durchaus innerhalb der schulmäßigen Anschauung, nach welcher Natürliches und Uebernatürliches zwei getrennte Daseinsformen bedeuten müssen, deren eine das Gesetz der anderen durchbricht. Feinere Erwägungen würden sein Resultat erschwert oder modificirt haben. Die Anschauung eines übernatürlichen Wirkens reicht weiter, als sie der Verfasser reichen läßt; sie bezeichnet auch eine von Gott ausgehende Wirksamkeit innerhalb des Natürlichen, hat also einen allgemein religiösen Sinn und erlaubt zugleich eine Anwendung auf das sittliche Gebiet. Wenn behauptet wird, daß der Begriff der natürlichen Religion durch die Entgegensetzung des Positiven und Geoffenbarten entstanden sei: so ist das freilich richtig, allein damit ist noch nicht Alles gesagt, sondern der Name bezieht sich zugleich auf die innere Beschaffenheit einer vom Natürlichen hingenommenen und ihm dienenden Religionsrichtung, welcher das christliche Princip mit seiner Erhebung über die Natur und mit seinem sittlichen contra naturam gegenübertritt. Diesem ganzen Gedankengebiet gegenüber erscheint die von Wegscheider gegebene Beurtheilung unzulänglich und beschränkt.

Etwas Aehnliches ergiebt sich, wenn wir das Gesagte auf den historischen Mittelpunkt, Christus selbst, anwenden. Auch in dieser Beziehung wird der dogmatische und metaphysische Supranaturalismus, wie er ihn setzt, mit Recht von ihm abgelehnt, aber damit ist die Untersuchung nicht abgeschlossen, noch die adäquate Auffassung schon gefunden. Jenes non sine numine, welches Lehre und Thätigkeit Christi auszeichnet, ist wahrlich eine allzu magere Bezeichnung für die Herrlichkeit Christi als des gotterfüllten und in Gott lebenden Menschen. Denken wir auch den Heiland als Persönlichkeit aufgenommen in den Umfang der Menschheit: so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß er im Vergleich und Verhältniß zu dem sonst bekannten historisch-natürlichen Verlauf der Dinge, also im empirischen

Sinne der Uebernatürliche und innerhalb dieser Welt der Vermittelung der Unmittelbare sei. Der Leser erinnere sich an die von uns in der Vorstellung des Uebernatürlichen nachgewiesenen Wandelungen. Anfangs lauteten die Definitionen kraß und mechanisch, dann erweichten sie sich und wurden der Anknüpfung an das Natürliche zugänglicher; in der Kantischen Schule wurde aus dem Uebernatürlichen das Uebersinnliche, bei Eckermann ging es in das Unergründliche und Außerordentliche über, von Schleiermacher wurde es in das Thatsächliche selber verlegt, bis zuletzt in neueren Zeiten die Vorstellung eines Einzigartigen und Unvergleichlichen an die Stelle getreten ist. Alle diese Kategorieen hängen an demselben Faden, sie suchen nach einem Ausdruck für das historisch Absolute, was in Christus aufgegangen ist und was keine Analogie in der Reihe der Erscheinungen hat und darum auf ein centrales und universelles Verhältniß zur Menschheit hindeutet. Auch der andere Begriff des Unmittelbaren erlaubt Veredelung. Vor Zeiten wurde dasselbe durchaus metaphysisch definirt und jedem endlichen und menschlichen Medium entgegengesetzt; wollten wir es in dieser mathematischen Weise auch auf Christus und sein Werk beziehen: so würde es doch für uns nicht vorhanden sein, da unsere Rede von Christo und vom Evangelium überhaupt sich in den Grenzen der Vermittlung, d. h. der menschlichen Sprache und Denkfähigkeit bewegt. Später ist erkannt worden, daß auch der Geist seine Unmittelbarkeit hat, die Religion lebt in ihr, und Christus allein ist ihr evidenter und unvergleichlicher Ausdruck. Es fehlt also nicht an Hülfen und Anknüpfungen, welche die wissenschaftliche Reflexion, wenn sie dem Gegenstande gerecht werden will, zu beherzigen hat; Wegscheider weist sie von sich und spricht dem Supranaturalen, welches nur Uncultur und Verstandesmangel eingeführt haben sollen, jede empirische und religiöse Bedeutung ab; aber daß die Vernunft ihm diese Schroffheit gebietet, hat er nicht bewiesen.

Eigentlich sind es also nur zwei Factoren, welche der Dogmatiker zur Erklärung der grundlegenden Thatsache des Evangeliums in der Hand behält, die göttliche Vorsehung einerseits und die mensch-

liche Vortrefflichkeit Christi andererseits, diese letztere als reinste Vernunftthätigkeit und sittlich-religiöse Kraft gedacht [1]). Zu seiner Ehre muß gesagt werden, daß er mit diesen Mitteln ausrichtet, was er kann. Er nennt Christus das Licht der Welt, er macht Gebrauch von der Idee des Logos als einer göttlichen Kraft, welche in Christus zur Erneuerung der sittlichen Welt sich manifestirt habe, er nennt Gott den Urheber der christlichen Religion, die alle anderen an Vollkommenheit überragt und deren Erscheinung und Erfolg in allen Punkten auf göttliche Veranstaltung zurückgeht, er leitet es von göttlicher Vorsicht ab, daß gewisse specifische Lehren wie die von der Versöhnung gerade in dieser für viele Gemüther so tröstlichen und erwecklichen Form vorgetragen worden sind; auch die Idee der Sündenvergebung wird festgehalten und über Accommodation und Perfectibilität maßvoll geurtheilt. Dennoch wird an allen entscheidenden Stellen die Linie der bloßen Providenz innegehalten; Gott ist immer nur der Leitende, der moderator sapientissimus et benignissimus, der Mensch der Geleitete und Unterstützte, und nirgends wird ein Wirkendes hervorgehoben, in welchem der Abstand des Menschlichen und Göttlichen für das religiöse Bewußtsein aufgehoben erscheint; sogar die göttliche Liebe wird als lebendiger Exponent des in Christo offenbarten neuen Verhältnisses zu Gott zwar anerkannt, aber nicht durchgeführt. Selbst Gemeinschaft mit Gott ist eine Kategorie, welche Wegscheider ein ? abnöthigt, weil sie mystisch klingt [2]). Während er von der Religion handelt, macht er nicht den ganzen Umfang der Religionswirkung zum Gegenstande seines Denkens, sondern nur die Lehrbestimmung und die moralische

[1]) Institt. § 44. p. 181. 82. Namque Deus omnipraesens nemini deest studiose ipsum quaerenti et ad consilia divina exequenda prompto ac parato. Quis autem dignior unquam exstitit ejusmodi auxilio, quisve graviora etiam providentiae divinae documenta expertus est, quam auctor religionis Christianae in aeternum grato animo prosequendus?

[2]) Institt. § 3. p. 17. Die Religion wird p. 7 definirt als aequabilis atque constans animi affectio, qua homo necessitudinem suam eamque aeternam, qua ei cum summo omnium rerum auctore ac moderatore sanctissimo intercedit, intimo sensu complexus, cogitationes, voluntates et actiones suas ad eum referre studet, also der Kantische Begriff berichtigt.

Bethätigung. Mysticismus und Pietismus werden schlechtweg als Auswüchse angesehen, als ob sie überhaupt keine Wahrheit und für die Theologie keinen Werth hätten. Unter diesen Umständen müssen auch die dogmenhistorischen Erklärungen und Uebersichten unzulänglich ausfallen, denn das Dogma erscheint ihnen zufolge meist nur als Resultat eines supranaturalistisch irre geleiteten Verstandes und Product der aetas incultior, ohne daß das dabei mitwirkende religiöse Motiv in Anschlag gebracht würde.

Das sind die Gesichtspunkte, von welchen die Kritik dieses Werks auszugehen hat, sie führen auf einen Defect, welcher weder den historischen Geist, noch den Idealismus der christlichen Religion zu seinem Rechte kommen läßt; und von diesem Mangel wird die dogmatische Argumentation und Beleuchtung im Allgemeinen, oft aber auch die Fassung der Resultate gedrückt. Was aber das rationale Princip betrifft: so haben wir es seinem tieferen Wesen nach anerkannt; doch ist mit Recht geurtheilt worden, daß die sana ratio bei Wegscheider zwar sehr sicher als abgeschlossene Größe gehandhabt, aber nicht wissenschaftlich begründet wird und sich nicht darüber ausweisen kann, der reine Ausdruck der Denkgesetze zu sein.

Kürzlich möge jedoch noch über einige einzelne Punkte dieser Institutionen Auskunft gegeben werden. Auch wer wie ich den allgemeinen religiös-wissenschaftlichen Geist des Werks keineswegs hochstellen kann, wird ihm doch ein doppeltes Lob nicht vorenthalten dürfen, daß es dem scheinbar Tiefen und sublim Klingenden gegenüber, — man denke z. B. an den Ausspruch Marheineke's, daß die Uebertretung Adams in das untergeordnete Gebiet des Thier- und Naturlebens „durchgeschlagen" sei, — ein heilsames Richteramt übt, und daß es zweitens seine sittliche Tendenz mit Ernst und großer Bündigkeit vertritt. Wegscheider gehört entschieden mehr auf die Seite des moralischen als des intellectuellen Rationalismus und zeigt darin eine einheitlichere Haltung als Bretschneider. Das Princip der christlichen Religion lautet: Gott [1]) der allheilige und allgütige Schöpfer und Lenker aller Dinge hat durch Jesum Christum

[1]) Conf. § 115. p. 414.

allen Menschen den Weg aufgethan, auf welchem sie durch den höchsten auf Gott gerichteten sittlichen Eifer Gott wohlgefällig werden und das ewige Leben erlangen können[1]); in diesem Satze wird der christliche Grundgedanke mit Uebergehung des Moments der Sünde und der Erlösung, sonst aber richtig wiedergegeben. Als Fundamentalartikel sind vier festzuhalten: die h. Schrift als Quelle der christlichen Religion, Gott in der eben erwähnten Eigenschaft, Christus als der Erlöser der Menschen und die Unsterblichkeit der Seele mit der Folgerung eines vergeltenden jenseitigen Zustandes, welcher dem Verhalten im Diesseits entspricht[2]). Vom h. Geist wird also in erster Linie nichts ausgesagt. In beiden Punkten hat der Dogmatiker die Glaubenssumme der Kantischen Aufklärung verbessert. Die gelungensten Abschnitte der ganzen Darstellung betreffen natürlich den ersten Artikel; die Gottes- und Eigenschaftslehre ist mit verständiger Sicherheit und in klarer Ordnung entwickelt, während die Kritik der Trinitätslehre nur bei der logischen Außenseite stehen bleibt[3]). Lob verdient der allgemeine Umriß der Theodicee, der Kosmologie und Aehnliches; auch daß die sogenannten Gottesbeweise zwar nicht als Demonstrationen, aber doch als biblisch zu belegende Nachweisungen ihre Stelle behaupten, können wir nicht mißbilligen. Weiterhin erinnert Einiges an den Stand der derzeitigen biblischen

---

[1]) Prolegg. § 22. Deus rerum omnium auctor ac gubernator sanctissimus et benignissimus omnibus hominibus por Jesum Christum viam et rationem patefecit, qua summo honestatis ad Deum conversae studio Deo probati salutem aeternam adipisci possint.

[2]) Ibid. § 23 mit dem Zusatze: quibus alios quosdam tanquam secundarios addere licet.

[3]) Institt. § 92. Die Gegenbemerkungen sind zunächst nur logischer Art. Dann folgt der entscheidende Satz: Praeterea quod attinet ad Dei in Jesu homine incarnationem (ἐνσάρκωσιν) et spiritus sancti in columbae specie apparitionem, nullo modo fieri potest, ut natura infinita finitae speciem et formam induat, et ut Deus corpore qualicunque in oculos sensusque incurrat, id quod in ipsis N. T. libris diserte negatur (Joh. 1, 18. 1. Joh. 4, 12. 1. Tim. 6, 16). Hier bin ich zwar sachlich einverstanden, aber nicht mit der Beweisführung, denn es genügt nicht, aus einem allgemeinen nullo modo fieri potest zu folgern, ohne daß zugleich das Wesen des Gegenstandes, also des Christenthums und seiner Entwicklung, in Betracht gezogen würde,

Kritik. Wenn Viele Anstand nahmen, Christus in die messianische Würde, welche ihm von der Volkserwartung entgegengebracht wurde, mit Ueberzeugung eintreten zu lassen: so verweist Wegscheider unbefangen auf die ziemlich zahlreichen Zeugnisse, nach denen das dennoch geschehen ist. Die Auferstehung aber stand für ihn wie für D. Schulz und viele Gleichgesinnte als historische, weil vom ganzen kirchlichen Alterthum anerkannte Thatsache fest; noch gegenwärtig werden Viele mit mir darin jenen Altliberalen beitreten. Und wenn man damals zu der Annahme eines Scheintodes griff: so hat das meines Erachtens die Bedeutung, daß nur die ethische und subjective Seite des Todes Christi klar vor Augen liegt, während die Naturseite dunkel bleibt.

Wo dagegen eine Lehre der religiösen Contemplation angehört, verfällt Wegscheider in eine kahle Verständigkeit. Von der Versöhnungslehre läßt er lediglich den abstracten Gedanken übrig, daß durch die von Christus vorgetragene und mit seinem Tode besiegelte Lehre der Weg gezeigt werden soll, auf welchem wir mit Zurückweisung aller Opfer und sonstigen ceremoniellen Versöhnungsmittel in wahrer Liebe und Gehorsam uns Gott wohlgefällig zu erweisen haben; und nur der Schwächeren wegen wird gestattet, dem Tode Christi eine nach mehreren Seiten hin mögliche symbolische oder declaratorische Bedeutung abzugewinnen[1]). Eigentlich also ist es nur die religionis doctrina überhaupt, nicht ein bestimmter ideeller Gesichtspunkt in ihr oder in dem Werke des Heilands, was an dieser Stelle als Resultat der dogmatischen Kritik übrig bleibt; von dem durchgreifenden religiösen Eindruck des Todes Christi wird abgesehen und damit die ganze Vorstellung entleert. Denn es läßt sich nicht ermessen, warum die Momente der Gnade, der versöhnenden Liebe und Sündenvergebung, die ja Wegscheider selbst gelten läßt, hier nicht mitsprechen dürfen, und warum es zur Geistes- und Vernunftstärke gehören soll, sie etwa aus Furcht vor einer Anselmischen

[1]) Institt. § 142. p. 506. Attamen ne animis fortioribus bene consulendo imbecilliores offendamus, sententiam de morte Jesu Christi expiatoria ipsorum ss. scriptorum exemplo etiam symbolica quadam ratione adumbrare licebit etc.

Theorie außer Anwendung zu lassen. Die Schwächeren aber, denen der Schriftsteller jenes weitere Zugeständniß macht, repräsentiren in der That das christliche Gefühls- und Erfahrungsleben, und dieses muß sich gefallen lassen, zur imbecillitas herabgesetzt zu werden. Liegt eine solche Entwerthung wirklich im Wesen der christlichen Wissenschaft?

Besser und sinnvoller ist der Dogmatiker auf die Rechtfertigungslehre eingegangen, denn er bezeichnet doch deren kirchlich-protestantische Wichtigkeit, welche viele Vorgänger ignorirt hatten. Nicht einzelne Gutthaten und Verdienste, sondern Glaube, d. h. Anschließung an Christi Vorbild, Hingebung der Gedanken und des Willens an den gütigen und heiligen Gott und Vertrauen auf seine Güte, welche Christus mit seinem Tode herrlich dargethan, sollen uns mit der zuversichtlichen Hoffnung des zukünftigen Heils nach Maaßgabe unserer sittlichen Würdigkeit erfüllen. „Aber nur im Selbstbewußtsein (Röm. 2, 15. 16. Gal. 6, 4) können die Menschen dieser Rechtfertigung gewiß werden, und je eifriger und gewissenhafter sie der eigenen Besserung nachtrachten, desto mehr wird die Ueberzeugung des göttlichen Wohlgefallens in ihnen erstarken" [1]). Hiermit ist das Moment der Innerlichkeit der protestantischen Lehre gewahrt; doch wurde damals auch deren biblische und namentlich Paulinische Grundlage ernstlich in Untersuchung gezogen. David Schulz in seiner Schrift über die christliche Lehre vom Glauben verwarf den gewöhnlichen Begriff der Rechtfertigung: „δικαιοῦν, sagt er, kann etwas Anderes nicht bedeuten, als tüchtig, gut, fromm machen und in Folge dessen als wirklich fromm, tüchtig und gut, wie es sein soll, befinden, billigen und anerkennen, gutheißen, δικαιοῦσθαι gut und tüchtig werden und als fromm, in der rechten Verfassung eines Gott wohlgefälligen Christen erfunden, anerkannt, also für tüchtig erklärt und da, wo es ein richterliches Urtheil gilt, auch losgesprochen, als

[1]) Ibid. § 155. p. 542. Verumtamen conscientia tantum (Rom. 2, 15. 16. Gal. 6, 4) de ejusmodi justificatione certiores fieri possunt; et quo diligentius ac religiosius in animo emendando et ad Deum pie convertendo elaborare perrexerint, eo magis persuasio de Deo studium ipsorum approbante illudque beata sorte futura haud indignum judicante laeta capiet incrementa.

schuldlos und unsträflich losgelassen werden," — worauf Wegscheider antwortet, daß in Stellen wie Röm. 1, 17. 3, 20. 4, 5. 25. 8, 3. 33. Gal. 3, 21. Tit. 3, 7 allerdings der Nachdruck auf der von Gott über den Sünder gegebenen Erklärung, also auf dem actus forensis nach der Kirchensprache zu liegen scheine[1]). Schulz geht von der sicheren Grundbedeutung justum facere und fieri aus, er ist ganz im Recht, wenn er gegen eine Deutung protestirt, nach welcher in dem Gerechtfertigten noch nichts von demjenigen, wofür er von Gott erklärt wird, enthalten gedacht werden, also der ganze Act auf ein bloßes oder gar „fälschliches Zuschreiben und Behaupten von Frömmigkeit, wo keine vorhanden wäre, oder ein beliebiges Uebertragen der Tüchtigkeit des Einen auf den Anderen" hinauslaufen soll. Eine willkürliche und bloß imputirende Declaration hat Paulus nicht im Sinne gehabt, aber sein δικαιοῦσθαι ist auch nicht der Ausdruck einer aus persönlicher Kraft schon erlangten Rechtbeschaffenheit, sondern mit einem liebevollen göttlichen Urtheil verbunden, welches in dem gläubigen Vertrauen den Ansatz einer neuen nicht auf eigene werkthätige Würdigkeit gebauten Rechtbeschaffenheit anerkennt. Der Glaube wird nach Röm. 4, 5 als Gerechtigkeit angerechnet, weil diese aus jenem als eine werdende hervorzugehen verspricht. An diesen Gesichtspunkt, also an den Modus der biblischen Gerechtmachung, hat sich die protestantische Lehrform angeschlossen[2]).

---

[1]) Schulz, die christliche Lehre vom Glauben, Lpz. 1834. S. 145. 46. Wegscheider l. c. § 153. p. 537.

[2]) Schulz sagt a. a. O. S. 147: „Wer demnach vor Gott als fromm und gut erscheinen oder nach der hergebrachten Redeweise gerechtfertigt werden will, der muß seiner Gesinnung, seinem Wollen und Streben nach gut und rechtschaffen sein. Nicht den vollbrachten Thaten und Tugendwerken nach; denn in deren Betracht ermangeln wir Alle des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten." Gewiß, allein das ist gerade die Bedeutung dieser Lehre, daß sie jenes Sein der guten Gesinnung oder des rechtschaffenen Strebens in eigenthümlicher Weise zum Maaßstabe macht. Die Besserung soll eben von dem tiefsten und subjectivsten Punkte ausgehen, wo der Mensch nicht allein das Gute und Göttliche ergreift, sondern selbst davon ergriffen wird, damit es durch den Glauben, also von Innen heraus, sich an ihm verwirkliche. — Daß in der kirchlichen Doctrin die Paulinische Auffassung überspannt und auf die Spitze getrieben wird, brauchen wir nicht erst ausdrücklich anzuerkennen.

Daß in ihr die Tendenz einer vorgreifenden und darum erhebenden göttlichen Liebe ausgedrückt und durch Sendung und Werk Christi beglaubigt wird, haben neuere Studien ergeben. Wegscheider möchte also hier richtiger geurtheilt haben, auch das Moment des subjectiven Bewußtseins hebt er angemessen hervor; da aber in dieser ganzen Lehranschauung entweder die religiös-idealistische Seite, die der kirchlichen Doctrin unterliegt, oder die empirisch-moralische, die bei Schulz einseitig vorherrscht, bevorzugt werden konnte, und da sogar die rein exegetische Untersuchung keineswegs einfach war: so ist die Controverse stehen geblieben bis auf unsere Tage. Es genügt, die Ueberzeugung auszusprechen, daß die declaratorische Bedeutung der Rechtfertigung sich in der angedeuteten Weise biblisch halten läßt und daß sie zwar gereinigt und veredelt, aber nicht ihrer Idee nach aufgegeben werden darf.

Damals machte ein confessioneller Streit diese Kritik noch merkwürdiger. Schon im vorigen Jahrhundert war der Rationalismus mit dem Pelagianischen oder Semipelagianischen im katholischen System in Berührung getreten; der rein principielle Gegensatz steigerte sich also, während der dogmatische in einigen und namentlich anthropologischen Beziehungen gemildert oder verwischt wurde. Wenn man nun die Paulinische und somit auch die protestantische Justification als Gerechtmachung erklärte: so näherte man sich mutatis mutandis der factio justitiae im Tridentinum; die Mehrzahl war auf diesem Wege, indem sie die schroffe Scheidung von der Heiligung fallen ließ. Daraus erklärt sich ein Theil des Eindrucks, welchen Möhler's Symbolik auf die junge theologische Lesewelt und die Studirenden der protestantischen Theologie übte. Sie waren betroffen, denn sie fanden bedeutende Züge in dem katholischen Lehrsystem, schroffe und unfügsame in dem ihrigen. Den strengen Supranaturalismus und Dualismus beneideten sie Möhler nicht, wohl aber den praktischen Moralismus; der Satz Möhler's, „daß in dem Protestantismus das religiöse Element die glänzendere Seite, das sittliche dagegen die dunklere sei, was von der Folge begleitet gewesen, daß auch das Religiöse am Ende doch nur schief und verzerrt auf-

gefaßt werden konnte" [1]), — verletzte sie, ohne seine vollständige Erledigung unter ihnen zu finden. Gleichzeitig wurde von ausgezeichneten Männern wie Nitzsch, Marheineke und Baur der hingeworfene Handschuh aufgehoben [2]); sie führten ihre Sache mit Geist und Erfolg, aber die kirchliche Satzung mußten sie nothwendig überschreiten, weshalb sich denn auch Nitzsch späterhin von Lutherischer Seite dem Vorwurf ausgesetzt hat, in den von ihm bekämpften Tridentinismus selbst verfallen zu sein. Die Vertheidiger haben in diesem ehrenhaften Streit wohl mehr gelernt als ihr Angreifer, und als Resultat darf angegeben werden, daß die protestantische Rechtfertigungslehre mit ihrer subjectiv religiösen und idealistischen Tendenz sehr hoch und frei gefaßt werden muß, wenn sie der unbeweglichen und keiner Entwicklung fähigen, aber doch praktisch fruchtbaren Mittelmäßigkeit des Tridentinums überlegen sein soll. Denn bloß als berechtigt daneben zu stehen, kann dem protestantischen Berufe nicht genügen.

So viel über den verständigen Vorsehungsrationalismus Wegscheider's. Neben ihn stellen sich als Dogmatiker Klein [3]), der durch seine kirchliche Wirksamkeit ausgezeichnete Röhr und die „Kritische Predigerbibliothek", welche ganz denselben Standpunkt eifrig und muthig vertheidigte, ohne daß er dabei an religiösem oder wissenschaftlichem Gehalt gewonnen hätte. Auch diese magere und oft so geistlos vorgetragene Denkart mußte, um in ihrem Werth und Unwerth erkannt zu werden, eine Zeit lang die herrschende werden; daß sie so viele und gleichartige, ja fast exclusiv ihr ergebene Anhänger fand, erklärt sich aus ihrer Einfachheit, weil eben Viele keine andere Auskunft sahen, als sich aus allen dogmatischen und philosophischen Verwicklungen heraus in dieses Gebiet des Streitlosen und Wasserklaren zurückzuziehen. Dazu kam, daß auch dieser Standpunkt wohlthätig wirken konnte, wo er nämlich mit einer ernsten und tüchtigen

---

[1]) Vgl. Hase's Protestantische Polemik S. 274. 1. Aufl.

[2]) Der Streit fällt in die Jahre 1834—36. S. die Literatur in A. Baier's Symbolik, I, Einl. S. 21.

[3]) Klein, Darstellung des dogm. Systems nebst hist. und krit. Bemerkungen, Jena 1822, 2. Aufl. von L. Lange, Jena 1835, 3. Bearb. 1840.

Gesinnung verbunden war. Von den Anhängern dieser Schule wurde häufig ausgesprochen, daß das Wesentlichste und Nothwendige in der christlichen Religion überhaupt niemals streitig gewesen sei, — eine Behauptung, die zugegeben werden kann; doch stellen wir sofort eine andere daneben, nach welcher dieses Wesentliche in jedem Zeitalter in anderer Form vorgetragen und dadurch von Incidenzpunkten abhängig wurde, die es wieder streitig machten. Denn sonst würde die Lehrentwicklung im Lichte der traurigsten Willkür erscheinen. Und ähnlich steht es mit dem anderen Gemeinplatz, daß Glaubensmeinungen gleichgültig seien, daß sie keinen Strohhalm bewegen; er ist richtig, sobald diese eben nur als Meinungen und außerhalb ihres entweder religiösen oder wissenschaftlichen Zusammenhangs gedacht werden, wie damals häufig geschehen; für sich allein darf man ihn bei der Schätzung der Lehrgeschichte nicht zum Maaßstabe erheben.

Die Partei der genannten Männer gruppirte und befestigte sich durch die „Kritische Predigerbibliothek". Wegscheider's Lehrbuch wurde in ihr als die vollkommenste Dogmatik gepriesen, jede religiöse oder speculative Neuerung gemißbilligt, für die Röhr'schen „Grund- und Glaubenssätze" eine allgemeine Zustimmung erwartet. Für den Standpunkt selber hatte das Rheinwald'sche Repertorium den Namen Rationalismus vulgaris aufgebracht, ein Beiwort welches die Betroffenen mit communis vertauschen wollten und das sich freilich auf jede schulmäßig verbreitete und dadurch unvermeidlich trivialisirte Ansicht anwenden läßt. Doch sollten diese „Vulgären" in ihrer sicheren Ruhe durch das Auftreten eines Gegners aus der eigenen Nachbarschaft empfindlich gestört werden. Wir meinen Karl Hase, dessen literarische Wirksamkeit wir nur theilweise und in ihren Anfängen vorführen können. Hase's Evangelische Dogmatik trug in ihrer ersten Auflage von 1826 Censurlücken zur Schau, welche seltsam genug selbst Ammon als Censor unter dem Ministerium Einsiedeln nicht hatte verhindern können. Schon dieses Buch erregte einige Verwunderung, das kundgegebene Streben, die kühnsten Forderungen der Vernunft mit den Bedürfnissen des christlichen Gefühls und der Phantasie als einig darzuthun, schien nur

auf eine Variation der Schelling'schen Religionsphilosophie hinauszulaufen. Weit mehr aber befrembete das zuerst 1833 unter der Firma eines Hutterus redivivus erschienene dogmatische Repertorium, — ein zweideutiges, unaufrichtiges, mindestens gefährliches Product, — so hieß es von vielen Seiten, — eine unberechtigte Wiederaufnahme verschollener Satzungen. „Was will dieser Hutterus redivivus unter uns? Was hat das Schattenbild dieses aus der Gruft des sechszehnten Jahrhunderts heraufbeschworenen evangelischen Scholastikers den protestantischen Söhnen des neunzehnten Jahrhunderts kundzuthun?" Bei genauerer Einsicht wurde gefolgert, daß es dennoch kein Schattenbild sei, sondern daß in beiden Fällen derselbe Schriftsteller sich vernehmen lasse, derselbe Dr. Hase, welcher seine individuellen Neigungen und Meinungen zuerst in eigener Person vorgetragen und sodann dem alten Hutter in den Mund gelegt habe; darum sei der letzte Betrug schlimmer als der erste, weil er eine Mumie der Vergangenheit künstlich und nicht ohne Sophismen und Geistesspiele belebe, um sie auf dem völlig veränderten Schauplatz der Gegenwart redend und lehrend einzuführen. Es mag bequem sein, ist aber darum noch nicht zulässig und redlich, einem alten Gewährsmann eine Kenntniß moderner Verhältnisse, die er nicht haben konnte, zu leihen und durch ihn wider den „sittlichen Leichtsinn" des Rationalismus Zeugniß ablegen zu lassen; für diese unberechtigte Anschuldigung bleibt also der Schriftsteller, nicht sein antiker Stimmführer verantwortlich [1]). So klagte der Recensent der Krit. Pr. Bibl., er zählte den Verfasser zu denen, welche in „scheinbar liberaler Renitenz" gegen die Fortschritte des menschlichen Geistes Altes und Neues vermengen und dem Glauben der Väter ein modernes Gewand umhängen wollen [2]). Was Hase geantwortet, ist

[1]) Vgl. Anti-Hasiana oder Sammlung der Recensionen der Krit. Pr. B., durch welche die Streitschriften Dr. Hase's veranlaßt wurden. Neustadt a. d. O. 1836, Stück I. Von den weiteren Besprechungen der Kirchengeschichte und des Lebens Jesu sehen wir hier ab.

[2]) Von Hase's eigener Dogmatik sagte ein Recensent der Allg. Lit. Z.: „sie sei bloß der Fünftelsaft eines Schelling-Schleiermacher'schen Eklekticismus, verbrämt mit einigen eigenthümlichen Redensarten, welche ihn zu etwas Originalem stempeln sollten." Hase's Streitschriften, Antiröhr S. 57.

den älteren Zeitgenossen noch wohl erinnerlich. Abgesehen von seiner übrigen ungewöhnlichen Begabung hatte er den Vortheil der größeren Geistesfreiheit und des tieferen historischen Sinnes; gerade diese Eigenschaft hatte ihm das Unternehmen eingegeben, die alte Lehre einmal zu reproduciren, damit sie, worauf jede Erscheinung der Vergangenheit Anspruch hat, auch geistig und nicht bloß buchstäblich verstanden werde. Seine Vertheidigung war glücklich und geschickt und wurde durch Lehrer und Schüler thatsächlich unterstützt; denn am Meisten haben die Studenten demonstrirt, da sie mit Beseitigung des empfohlenen Klein'schen Compendiums „für's Examen" nach und nach dreizehn Auflagen des Hutterus verbrauchen halfen, Beweis genug, daß der „Glaube der Väter" einer solchen Vergegenwärtigung fähig und bedürftig war. Aber aus der Verantwortung Hase's wird ein Angriff. Das rationale Princip bleibt unangefochten, der Rationalismus Röhr's und Wegscheider's wird bestritten. Dieser mag den Werth eines Versuchs haben, aber er irrt, wenn er der Protestantismus selber zu sein vorgiebt, und er bleibt weit hinter seinem Anspruch zurück, wenn er nach unbedingten Vernunftgesetzen zu urtheilen unternimmt, welche doch in ihrer wissenschaftlichen Wahrheit nirgends begründet und nachgewiesen werden. Sein Princip giebt sich für den Inbegriff „allgemeiner und von jedem gebildeten Vernunftwesen zugestandener und angenommener Vernunftwahrheiten" aus; in der That aber ist es nur der gesunde Menschenverstand als der Niederschlag dessen, worüber ein gewisses Zeitalter ungefähr einig geworden. Dieser aber darf sich nicht auf sich selbst stellen, noch sein Gesetz der Wissenschaft als Schranke auferlegen, denn er ist selbst aus ihr hervorgegangen, soll sich also mit dieser den Weg zu einer vollkommneren Ausbildung offen erhalten. Diese Bemerkungen rügen demnach die unphilosophische Sicherheit, mit welcher die Vernunft als Wahrheitssumme umgrenzt wird, ohne daß dieser Inhalt aus seinen Gründen hergeleitet und vor der Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntniß gerechtfertigt würde [1]). Das Recht, die christliche Religion aus sich selber

[1]) Hase, Antiröhr, S. 83: „Dies nun ist das Wunderbare an der Wegscheider'schen Dogmatik, daß sie für das dogmatische Hauptwerk des Rationalismus

mit kritischer Freiheit verstehen und mit ihren eigenen Aeußerungen vergleichen zu wollen, damit sie dem Ganzen der Wissenschaft ohne Widerspruch eingefügt werde, — dieses Recht bleibt unangetastet; aber die zu diesem Zweck aufgebotenen Mittel bestehen häufig nur in Gemeinplätzen und Verbaldefinitionen, sie sind zu schwach, um jene Vollmacht zu bewahrheiten. Zu einer gründlichen Erörterung des Principiellen war allerdings der Streit nicht geeignet, schon weil die Sprecher der Pred. Bibl. auf die Hauptsache nicht eingingen, sondern sich an einzelne Gegenbemerkungen hielten; diese blieben ihnen immer noch in der Hand, und Hase selbst hatte zu einigen Ausstellungen Veranlassung gegeben. Aber mit dem allgemeinen Urtheil Hase's, „daß der Rationalismus Röhr's und Wegscheider's die historische Bedeutung des Christenthums verkenne, die Innigkeit des religiösen Lebens verflache und den philosophischen Ernst der Wissenschaft vermeide," — hat es noch gegenwärtig seine Richtigkeit [1]).

III. Dogmatische Gegensätze und Annäherungen.

Der Streit gegen Wegscheider und Röhr war von Hase selbst als ein häuslicher Krieg bezeichnet worden, weil er hauptsächlich die Ausbildung und Anwendung des wissenschaftlichen Grundsatzes, nicht diesen selber betraf. Er beschäftigte nur die Freunde der kritischen Theologie, die meisten Anderen sahen zu und zwar mit Aufmerksamkeit, da sie sich das Resultat gern aneigneten. Blicken wir weiter umher: so befinden wir uns auf einem Schauplatz, wo derselbe gleichnamige Principienkampf unablässig literarisch wie academisch fortgesetzt wird. Länger als zwanzig Jahre, — etwa von 1811 bis zum Auftreten der speculativen Theologie der Hegel'schen Schule und zum Straußischen „Leben Jesu", welches in seiner

gilt, während doch dasjenige, wodurch der Rationalismus sich wissenschaftlich darstellt, in einem Stück der Prolegomena (vgl. bes. § 2), kaum berührt ist und in Wahrheit ihr gänzlich abgeht."

[1]) Andere Beurtheilungen von Baumgarten-Crusius, Oppositionsschriften von 1817, Bd. I, Sartorius, Steiger.

ersten Gestalt (1835) der Kritik eine neue Wendung gab, — dauert die allgemeine Polemik über Rationalismus und Supranaturalismus und sie wird bei eintretenden Pausen durch öffentliche Vorgänge immer auf's Neue angeregt; hat doch das Eine Jahr 1818 nicht weniger denn 230 Streitschriften aufzuweisen. Die Harmsischen Thesen von 1817, die Hahn'sche Disputation von 1827, die bekannten Hallischen Vorfälle von 1830 gossen immer neues Oel in's Feuer. Der Rationalismus trat in eine defensive Stellung, seine Streitkräfte wuchsen eben dadurch, daß er nicht sich selber als bestimmte theologische Ansicht, sondern zugleich die Freiheit der Lehre und der Forschung, also allgemeinere protestantische Rechte zu vertreten hatte, denn sonst würden sich manche Sprecher wohl anders verhalten oder geschwiegen haben. In den Schranken sittlicher Würde ist diese Polemik nicht immer geblieben, sie enthielt auf beiden Seiten auch leidenschaftliche Ausfälle und persönliche Gehässigkeiten. Die lange Reihe polemischer, apologetischer und irenischer Abhandlungen von Tzschirner, Planck, Schröter, Krug, Schulz, Märtens, Böhme, Tittmann, Köthe, Baumgarten-Crusius, Kähler, Kleuker, Zöllich, Gerlach, Witting, Bockshammer, Sartorius, Holst, Bretschneider, Zimmermann, Klaiber, Steudel, Wagner, Hüffel, Schott, Ullmann, Fritzsche, Schuberoff[1]) u. A. erlaubt uns, jede mögliche Stellung zum Gegenstande mit Beispielen zu belegen. Einige Beurtheiler, doch nur Wenige wie etwa Tittmann und Sartorius, nahmen dergestalt Partei, daß sie den Gegnern jedes Recht absprachen; der Rationalismus, behaupten sie, führt schließlich zum Atheismus oder zum Romanismus, — nein, antwortete Röhr, er ist der wahre Protestantismus. Andere hielten sich in philosophischer Höhe, ohne in das Materielle des Gegensatzes gründlich einzubringen; sie forderten Einheit und rationale Vollendung alles Wissens, welche aber durch die christliche Offenbarung nicht gestört oder beschränkt, sondern gerade herbeigeführt werde. Ihr Resultat

[1]) Ich erlasse mir die Titel abzuschreiben, sie finden sich nebst kurzen Inhaltsangaben fleißig gesammelt bei Bretschneider: Systematische Entwicklung 2c. S. 185. 189 ff. der 4. Aufl.

war ein supranaturaler Religionsinhalt als vernünftige Erkenntniß nachgewiesen. Oder auch sie gingen so weit, den Unterschied sachlich zu beseitigen; denn es sei wesentlich dasselbe, was im Supranaturalismus als sinnliche Erscheinung, im Rationalismus als ursprüngliches Eigenthum des Menschengeistes auftrete, und die christliche Bildung habe nur die Einigung dieser zwiefachen religiösen Darstellungsweise factisch zu vollziehen. Ganz im Gegentheil konnte statt der Wahrheit vielmehr die Unwahrheit und wissenschaftliche Verwerflichkeit beider Standpunkte behauptet werden; dahin lautete das Votum Daub's von 1833, von welchem wir gezeigt haben, daß und warum es wenig Gehör fand. Nützlicher wirkten immer diejenigen Gutachten, welche die Berechtigung des Streites würdigend sich überwiegend der einen oder anderen Richtung zuwendeten. Aber auch unter diesen regte sich unbeirrt durch die beiderseitigen Uebertreibungen eine versöhnliche Tendenz. Sie konnten entweder, wie Einige thaten, mit dem einfachen Trostgrund dazwischen treten, daß der ganze Kampf nur der grauen Theorie angehöre und das praktisch Nothwendige und Wesentliche der christlichen Religion nicht betreffe, oder sie ließen sich mehr von einer wissenschaftlichen Erwägung leiten. Mit Recht wurde gesagt, daß der logische Gegensatz dieser Principien nur ein conträrer, kein contradictorischer sei, man müßte denn das eine als unbedingten Antisupranaturalismus, das andere als Irrationalismus fassen wollen. Der Supranaturalismus will noch keinen blinden Glauben, noch ist er gezwungen, dessen Inhalt jeder Prüfung zu entziehen oder gar in starrer Abgeschlossenheit außerhalb der gesicherten wissenschaftlichen Erkenntniß bestehen zu lassen; der Rationalist braucht die historische Pietät nicht zu verleugnen, noch die religiöse Wahrheit jedem Eingriff des zersetzenden Verstandes preiszugeben, da ihn ja sein Beruf auf einen maßvollen und geregelten Vernunftgebrauch statt des willkürlichen hinweist. Das etwa meinten die Versöhnlichen und Friedlichgesinnten, und sie waren nicht die Schlechtesten unter den Wortführern; es hat sich gezeigt, daß der Abstand entgegengesetzter Principien bei oberflächlicher Behandlung wächst, bei gediegener sich vermindert, weil alsdann die streitenden Richtungen sich des ihnen zugänglichen

Raumes vollständig zu bemächtigen suchen. Wegscheider hatte behauptet, daß jene Systeme allzu entgegengesetzt und widersprechend seien, um eine Vermittelung zu gestatten [1]), und in Bezug auf das wissenschaftliche Verfahren hatte er Recht und behielt Recht; dagegen konnte er die Wirksamkeit eines vermittelnden Geistes nicht verhindern. Das juste milieu, das bloße Gleichgewicht ist jederzeit unwahr und gleicht dem todten Punkt der Indifferenz, nicht so diejenige Vermittelung, die sich über die Schranken eines bereits traditionell gewordenen Gegensatzes erheben will; ihr liegt eine Zusammenfassung des sachlich Nothwendigen und principiell Möglichen ob, und sie führt zu einer „naturgemäßen Annäherung" des Getrennten. Für solche Bestrebungen kamen die Benennungen rationaler Supranaturalismus oder supranaturaler Rationalismus in Umlauf, und sie konnten nur den Zweck haben, auf den wir schon früher hingewiesen, daß nämlich nicht das Gleichartige beider Systeme, sondern das Ungleichartige, also hier das Religiöse und Historische und dort das Wissenschaftliche vereinbart und in ein Ganzes gebracht werden sollte. In seiner Beweisführung kann der Rationalismus zwei wesentlich verschiedenen Grundsätzen unmöglich genug thun wollen, sondern er vermag nur den historischen und religiösen Factor, welchen ihm der andere Standpunkt zuführt, in seiner schöpferischen Kraft und christlichen Eigenheit anzuerkennen, er erhebt sich damit über seinen gewöhnlichen Betrieb. Wie und wieweit diese Vermittelung möglich sei, darüber giebt aber die allgemeine Fassung der Aufgabe noch niemals Aufschluß; daher werden wir von jedem derartigen Programm immer wieder auf die systematische Ausführung selber zurückgewiesen.

Durch die Langwierigkeit dieser Polemik ist die Theologie in Athem und Aufregung erhalten, aber auch in ihrer Stimmung allen Nachtheilen des Parteieifers ausgesetzt worden. „Ueber Parteisucht klagt Jedermann, und zwar nimmt sie tagtäglich zu, und bald wird

[1]) Institt. § 12. p. 62. Supranaturalismi autem et Rationalismi systemata, licet vario modo theologi copulanda vel confundenda judicaverint, adeo sibi sunt opposita, ut, dummodo sibi constare velint utriusque defensores, conciliari inter se omnino nequeant.

es dahin kommen, daß gar nicht mehr das Gesunde und Gewisse, was jeder Mensch in sich trägt, als ausgesprochene Meinung vernommen wird, sondern ehe er spricht, ja ehe er noch denkt, ist Alles schon durch den vorauswirkenden Einfluß der Faction bestimmt"[1]). Diese Worte eines Verstorbenen sind von einem weit späteren Zeitpunkt gemeint, erleiden aber auf jenen früheren ihre volle Anwendung. Die Eintönigkeit des Haders verengte das religiöse und wissenschaftliche Streben und nöthigte Manchen, seine Studien eben nur auf den polemischen Zweck einzurichten und in dessen Grenzen zu bannen. Dann fand der Rationalist seine höchste Genugthuung darin, den Supranaturalisten zu bekämpfen und umgekehrt. So wurden Beide von einander abhängig, ja sie „lebten von einander," um ein treffendes Wort von Twesten zu gebrauchen, und versagten sich doch, — wie sich mein Vater ausdrückte, welchem die tägliche Wiederholung dieser Stichworte höchst lästig war, — „gegenseitig Bürgerrecht und Gastfreundschaft in der Kirche." Wenn de Wette und Schleiermacher auch nichts weiter gethan hätten, als den theologischen Gesichtskreis zu erweitern und dem wissenschaftlichen Geiste neue Gefilde der Betrachtung aufzuthun, wo nicht jeder Schritt mit demselben Scheidewege des Entweder — Oder[2]) bezeichnet war: sie würden unserer größten Dankbarkeit würdig sein. Die Tendenzen der Theologie drohten diese selber zu spalten, zu zersetzen, sie verhielten sich wie Häretisches und Antihäretisches oder Traditionelles; aber vielleicht vertrugen sie sich besser, nachdem ein drittes Element als wohlthuende Heterodoxie hinzugetreten war.

---

[1]) C. A. Suckow, der Prophet, Monatsschrift für die ev. Kirche, Bd. VIII, S. 1.

[2]) Hierzu möchte ich eine Aeußerung von Dr. Kahnis anführen. Dieser sagt in seiner Lutherischen Dogmatik, Bd. II, S. 625: „Unreife, parteibeschränkte, ungebrochene Naturen kennen in der Kirche nur das Entweder — Oder. Entweder die Inspirationslehre der Orthodoxie oder die radicale Kritik; entweder die unbedingte Geltung der Symbole oder die Abrogirung derselben. Wer aber die Wahrheit sucht, weiß, daß man sie nicht machen kann, sondern nehmen muß, wie sie liegt" (von mir unterstrichen). Das ist eine gute und wahre Bemerkung. Doch muß ich Kahnis daran erinnern, wie so Manche gerade unter denen, die gewiß nicht zu den „ungebrochenen Naturen" gezählt sein wollen, doch so leichtsinnig mit dem Entweder — Oder umgegangen sind.

Die Reihe der Dogmatiker, die uns jetzt noch zu einer kurzen Charakteristik übrig bleibt, ist ziemlich bedeutend; sie möge nach einer Bewegung von der Rechten zur Linken hier vorgeführt werden, so daß kirchlich accentuirte, biblisch argumentirende und kritische Lehrbücher einander folgen.

Schon 1811 trat Christian Wilhelm Augusti[1]), der vielseitige Gelehrte und in allen Fächern arbeitende, besonders aber für die kirchliche Archäologie bedeutend gewordene Schriftsteller, mit einem neuen systematischen Entwurf auf. Seine Absicht war eine apologetische, und von vorn herein wirft er den Kritikern das Wort Lessing's entgegen, daß das alte Religionssystem kein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Mit einem sehr allgemein gehaltenen Anschluß an das kirchliche Dogma verbindet Augusti einige eigenthümliche Züge, die uns an Reinhard und an Teller's älteres Lehrbuch erinnern. Die christliche Religion bezweckt Wiederherstellung der sündigen Menschheit, die Theologie hat diesen ihren Sinn deutlich zu machen, muß also den Menschen zuerst auf den Standpunkt hinführen, wo er des göttlichen Beistandes und der Erleuchtung bedarf und auf selbständigen Vernunftgebrauch zu verzichten hat. Aber auf die Entfremdung des Abfalls folgt die Anziehungskraft der Gnade. Jetzt eröffnet also die Religion ihren positiv offenbarenden Gehalt, sie wird Glaubenswissenschaft; aus der inspirirten Schrift entwickeln sich die Bestandtheile christlicher Erkenntniß, die Wahrheiten des Gottesbegriffs, der Trinität, Vorsehung und Geisterwelt sowie der menschlichen Bestimmung in diesem und dem zukünftigen Leben. Soweit reicht die Lehre als solche. Aber durch diese allein würde das Christenthum sich niemals zum Range einer Weltreligion erhoben haben; daher muß ein dritter Theil, das Thatsächliche, welches durch sich selber und seine historische Realität wirkt und Glauben fordert, der bloßen Lehrwahrheit zur Seite treten. Christus als der Gottmensch, sein Werk als Grundlage der Heilsordnung, die Stiftung der Kirche und der

[1]) Geb. zu Eschenberga 1772, gest. 1841 in Koblenz. Der Gang seines Lebens und seine amtlichen Stellungen in Jena, Breslau und Koblenz werden von Hagenbach in Herzog's Encyklopädie angegeben.

Sacramente bilden zusammen einen Complex factischer Größen, welchen die christliche Religion ihr Dasein und ihre Fortpflanzung verdankt. „Demnach besteht das Princip des Christenthums in der Thatsache, daß Jesus Christus der im Alten Testament verheißene Messias und der Sohn Gottes sei, daß dieser Sohn Gottes, der Gott selbst ist, (Joh. 1, 1) menschliche Natur angenommen und in der Vereinigung seiner göttlichen und menschlichen Natur als Gottmensch auf Erden erschienen sei, um die Menschen von der Herrschaft der Sünde, von der Macht des Todes und Gewalt des Teufels zu erlösen. Diese Erlösung ist nicht bloß ein gewisser Zeitact, sondern das größte ἐφ' ἅπαξ der Geschichte und die größte Universalwirkung bei dem Menschengeschlecht, welche wir bis jetzt kennen" [1]). Bei der Begründung seiner Thesen wendet sich Augusti von aller Kritik vornehm ab; er vindicirt der Vernunft nicht bloß das Recht der Auslegung, sondern auch der unparteiischen Beurtheilung der in der h. Schrift selbst enthaltenen Sätze und rechnet es doch zu den Präliminarbedingungen der Religion, im Verhältniß zu Gott auf den Gebrauch der Vernunft und Freiheit freiwillig zu verzichten [2]). Auch wird die eigene Ueberzeugung des Verfassers dadurch zweifelhaft, daß er schon in der Vorrede erklärt, das Materielle des kirchlichen Systems, welches man immerhin das supranaturalistische nennen möge, — besonders auch in dem Sinne, weil es wirklich über die Natur und den Horizont Vieler seiner Bestreiter hinausgehe, — habe er nicht zu vertreten. Dennoch ist dieser Entwurf einiges Lobes werth, weil in ihm die evangelischen Gedanken der Sünde und Gnade wieder stärker hervortreten, weil die Wichtigkeit des Factischen im Christenthum, wenn auch ohne alle Vermittelung mit dem Doctrinalen, anerkannt wird und weil endlich der Verfasser, hier vielleicht von Schelling angeregt, Werk und Erscheinung Christi als die größte Universalwirkung innerhalb der Menschengeschichte preist [3]). Auch mag man ihm nicht verübeln, wenn er

---

[1]) System der christl. Dogmatik § 188. S. 206.

[2]) Ebendas. § 28. 31. 96. S. 104.

[3]) Bezeichnend für den Stand der Kritik ist § 171 die Frage, ob die neutestamentlichen Schriftsteller die messianische Weissagung „als Interpretation oder

gegenüber den gleichzeitigen Conflicten und Spaltungen innerhalb der Philosophie das Selbstgefühl der Theologen durch Hinweisung auf die Würde der Theologie als der „Königin der Wissenschaften" zu heben suchte.

Sollte auch die strenge kirchliche Theorie wieder aufgenommen werden: so konnte dies entweder mehr in historischem Sinne oder nach philosophischer Methode geschehen, und die erstere Form ist mit A. Hahn, die andere mit Marheineke zu belegen. Philipp Marheineke[1]), dieser vornehme theologische Charakter, den aber am Abend seines Lebens eine weichere Gemüthsstimmung bei erhöhtem Freimuth sehr wohl kleidete, — würde eine ausführlichere Darstellung verdienen, wenn wir hier auch seine spätere Stellung und Thätigkeit innerhalb der Hegel'schen Schule in Betracht zu ziehen hätten. Seinem Verdienst können wir nicht vollständig gerecht werden. Er hatte sich schon vielfach auf dem Felde der Symbolik und Kirchengeschichte ausgezeichnet, ehe er 1819 mit seinen Grundlehren der christlichen Dogmatik hervortrat, und dieses Buch erklärte er selbst für unvollkommen; gleichwohl macht es schon in seiner ersten, obwohl weit weniger kunstvoll als die späteren Bearbeitungen durchgeführten Gestalt den Eindruck einer sehr durchdachten Leistung. Indem es der Anlage nach auf Daub zurückweist, steht es in unserer Reihe einsam da. Marheineke hat stets zu Daub wie zu seinem Meister emporgeblickt; ich meine aber, er hätte sich dreist neben ihn stellen dürfen, denn er war mehr Theologe als jener; er zeigt sich in höherem Grade Herr seines Stoffes, und die Tugenden einer

---

Accommodation angesehen haben". „Das Letztere, sagt Augusti, ist sicher am Häufigsten geschehen, ob aber immer, wie angenommen wird, läßt sich mit Gründen bezweifeln."

[1]) Geb. zu Hildesheim am 1. Mai 1780, gest. am 31. Mai 1846. Eine genügende Darstellung der Persönlichkeit und der Leistungen dieses Mannes ist mir nicht bekannt, und der Artikel von Kling bei Herzog kann diese Lücke wenigstens in dogmatischer Beziehung nicht ersetzen. Vgl. jedoch Bretschneider's Handbuch der Dogmatik, I, S. 115ff., Dorner, Geschichte der Theologie, S. 784. — Wir hätten freilich die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berl. 1819, ebenso wohl im unmittelbaren Anschluß an Daub behandeln können, haben sie aber hierhergezogen, um den für diesen Abschnitt nöthigen Conspectus möglichst zu vervollständigen.

faßlichen, fließenden, oft edeln und nachdrucksvollen Diction und Darstellung verlassen ihn nie. Wer jedoch diesen Dogmatiker kennen lernen will, der muß ihn selbst aufsuchen, ohne auf ein Entgegenkommen von dessen Seite zu rechnen. Einladend will das Werk nicht wirken, sondern eher abschließend gegen ganze Klassen des betheiligten Publicums, gegen Unreife, die nicht verstehen wollen, gegen die Anhänger der Aufklärungsleerheit, des Rationalismus und Kantischen Moralismus wie überhaupt eines Subjectivismus, welcher den Werth der Auctorität, d. h. der Urheberschaft, in der Religion nicht gelten lassen will und mit dem daher auch in theologischen Dingen nichts anzufangen ist. Es kann geschehen, daß ihnen das Wort zugeherrscht wird: „Aus Solchen spricht nicht der Geist der Wahrheit, und die Wahrheit ist nicht in ihnen." Durch die Ablehnung Schleiermacher's sollten später diese polemischen Schärfen noch gesteigert werden.

Man würde irren, wollte man diese „Grundlehren" nur als philosophisches Kunstwerk beurtheilen, nein sie sind auch ein Ausdruck des Glaubens und eines auf die kirchlichen Denkmale der Vergangenheit, auf Augustin, Luther und die Bekenntnißschriften gestützten und dem irre gewordenen Zeitgeist entgegentretenden Glaubens. Der Schriftsteller ist diesem Standpunkte mit Aufrichtigkeit ergeben, und gerade das patristische Studium hat offenbar großen Einfluß auf ihn geübt; aber er will seinen Glauben auch wissenschaftlich bewahrheiten, indem er ihn auf die Gottesidee als den einzigen Gegenstand aller Religionslehre reducirt. Die Gnosis, sagt er ganz im Sinne der alten Alexandriner, steht nicht höher als die Pistis, wird vielmehr durch diese erst bedingt und würde ohne sie zu einem problematischen Denken herabsinken; dennoch aber liegt zugleich im Glauben ein Streben nach dem Wissen, ein tiefes Verlangen, daß die unsichtbaren Güter und hohen Verheißungen der Religion nicht allein „gegründet, sondern auch ergründet und erkannt werden möchten". Ein Trachten nach höchster Erkenntniß gehört zur Würde der Wissenschaft, und für diese einzustehen, hat sich Marheineke stets angelegen sein lassen. Im Glauben hat die Religion ihr Leben, von der Theologie empfängt sie begriffliche Gestaltung; darum ist die

Religionswissenschaft ihrer Form nach Menschenwerk, göttlich aber nach ihrem Gegenstand. Mit dieser Hervorhebung des positiven Glaubens verbindet der Dogmatiker ferner ein lebhaftes subjectives Interesse, das beweisen zahlreiche und affectvolle Aeußerungen, und wenn er geltend macht, daß es immer nur Religion sei, worauf alle Theologie hinauslaufe, daß die subjective Frömmigkeit in jedem Augenblick betheiligt sei und im gläubigen Gefühl ihren unmittelbarsten Ausdruck finde: so scheint er sich auf ähnlichen Wegen wie Schleiermacher zu bewegen. Allein diese Aehnlichkeit offenbart zugleich die schärfste Differenz, und es bedarf nur eines kurzen Nachdenkens, um wahrzunehmen, daß wir uns methodisch angesehen hier auf der entgegengesetzten Seite befinden. — Das Princip der Dogmatik ist nach Marheineke die Offenbarung Gottes in dem Bewußtsein von ihm; sie hat im Worte Gottes ihre Norm und in den kirchlichen Formeln oder Analogieen, die eine gewisse Glaubenssumme auf den Grund der h. Schrift zurückführen, ihre Regel. Der Mensch verdankt die Gottesidee nicht sich selbst, sie ist ihm verliehen und kundgethan, und darauf beruht alle Wahrheit der Offenbarung, denn diese ist nicht eine einzelne Darstellung der Religionsidee, sondern fällt mit deren absolutem Inhalt zusammen. Das Gottesbewußtsein darf sich daher keineswegs als die Wurzel der Gottesidee betrachten, deren erstes Product und Gewächs sie vielmehr ist. Diese und ähnliche Sätze mag man immerhin auch mit Schleiermacher's Ansicht noch vereinbar finden, aber sie sind ganz anders gemeint, als er sie interpretiren müßte. Das Selbstbewußtsein wird freilich als Organ christlicher Aussagen anerkannt, aber nur weil und soweit es einen durch göttliche Auctorität verbürgten Ausdruck mitbringt, nicht weil es sich innerhalb der christlichen Gemeinschaft gebildet und befestigt hat. Denn selbständig kommt es nicht zur Sprache, wird nicht in seinem eigenen Zusammenhange verfolgt, noch unter Vergleichung möglicher Abweichungen auf einen stetigen Gehalt zurückgeführt, was der religiösen Subjectivität zu sehr Vorschub leisten würde. Die Frömmigkeit gelangt also zu keiner Entfaltung in sich selbst; auch fehlt die Gelegenheit, die Glaubensweisen zu gruppiren, damit sich die protestantisch-christliche aus

deren Mitte in ihrer Eigenheit heraushebe; und damit fällt eine ganze Reihe von Reflexionen hinweg, welche bei **Schleiermacher** eine große historisch-kritische Wichtigkeit haben. Bei **Marheineke** ist Alles wesentlich gegeben und trägt sofort den Stempel göttlicher Urheberschaft. Zwar hat der Dogmatiker auch eine **kritische** Obliegenheit, sowohl eine speculative, welche auf den Symbolismus in der Religion gerichtet sein muß, als auch eine historische, die das Zeitliche von dem ewigen Gehalt der religiösen Wahrheiten zu unterscheiden hat; allein von diesen historisch-kritischen Befugnissen wird wenig Gebrauch gemacht, und selbst Reformation und Protestantismus gelangen zu keiner Würdigung.

Methodus est arbitraria, pflegt gesagt zu werden, hier aber deutet schon die Anlage sehr bestimmt auf die Ausführung und deren Charakter. Das Werk legt das Schema der Trinitätslehre zum Grunde, ihm wird der positive Lehrinhalt dergestalt eingeordnet, daß immer nur Gott selbst entweder als Gegenstand oder als absoluter Maaßstab dogmatischer Reflexion stehen bleibt, also Anthropologie und Soteriologie keine selbständige Stellung einnehmen. Dem entsprechend handelt ein erster und sehr schön ausgearbeiteter Haupttheil von Gott, d. h. von dessen Sein, Wesen und Eigenschaften, und wir erfahren, daß der Verfasser an gewisse Unterscheidungen **Schelling's**, z. B. des Grundes Gottes von ihm selber, keineswegs gebunden sein wollte. Ein zweiter Theil von Gott dem Sohne beginnt mit den Artikeln von der ewigen Existenz des Sohnes aus dem Vater, von der Offenbarung, der Schöpfung und dem göttlichen Ebenbilde, geht sodann zur Menschwerdung über, welcher zunächst Erhaltung und Providenz, Erlösung und Prädestination und endlich die Lehre von der Person Christi als des Gottmenschen subsumirt werden, und schließt mit der Darstellung des Verdienstes Christi, wobei also die Aemter- und Ständelehre sammt den Wundern in Betracht kommen. Im dritten Theil steht die göttliche Dreieinigkeit an der Spitze, ihr folgt die Weltregierung, welcher sich als Folgen oder Wirkungen Bekehrung und Besserung, Heilsordnung, sowie ein Schlußabschnitt von der Kirche anschließen. Die Folgen dieser abweichenden Neben- und Unterordnung sind augenfällig. Wenn Schöpfung, Erhal-

tung und Vorsehung dem ersten Hauptartikel entzogen und unter den zweiten gestellt werden: so treten sie mit dem Begriffe der Offenbarung auf gleiche Linie, und die letztere theilt mit jenen dieselbe kosmisch-metaphysische Gültigkeit und Ausdehnung. Dann läßt es sich leichter ausführen, daß „das Christenthum in seinem Wesen nichts Entstandenes", daß „ohne den Glauben an den Sohn Gottes es ganz unmöglich sei, an die Göttlichkeit der Religion selber zu glauben", „weil eben die Idee desselben nichts Anderes ist als die Idee des Gott offenbarenden Gottes," daß endlich „aller Atheismus nur Antichristianismus sei, welcher nur den menschgewordenen Sohn Gottes leugnet, indem er sich innerlich von Gott geschieden hat" [1]); dann wird aber auch das Recht, die Offenbarung als historische Größe anzuschauen und zu prüfen, abgeschnitten. Damit hängt zusammen, daß hiernach die Erhaltung und Providenz auf der Wahrheit der Menschwerdung Christi ruht, während nach gewöhnlicher Darstellung das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Wenn ferner das göttliche Ebenbild und dessen ursprünglicher Besitz und Verlust in der angegebenen Weise geordnet werden: so empfangen auch diese Lehrstücke in der vorangestellten Idee des Sohnes Gottes ihren absoluten Maaßstab und treten damit in eine Abhängigkeit, unter welcher die in ihnen enthaltenen Begriffe biblisch nicht entstanden sind. Es ist zuzugeben, daß auch diese von Marheineke gelieferte systematische Verknüpfung im Einzelnen noch aus dem kirchlichen Dogma gerechtfertigt werden kann; betrachten wir sie aber im Ganzen: so beruht sie mehr auf patristischen als auf reformatorischen und protestantischen Anschauungen. Es ist antik, der Idee des Logos, — denn auf diese wird oftmals und deutlich zurückgegangen, — eine so weitreichende dogmatische Wirksamkeit zu verleihen, daß sie die ganze Reihe der schöpferischen, erhaltenden und erlösenden göttlichen Manifestationen gleichmäßig beherrscht; die protestantischen Systematiker haben das niemals gethan, sondern bei der Schöpfung und Vorsehung bezeichnen sie den Sohn jederzeit nur als die mitthätige

---

[1]) Marheineke, Grundlehren, § 306. 340. Wie ist aber Matth. 12, 31 ff. mit den obigen Sätzen vereinbar?

göttliche Potenz, und verrathen damit, daß sie schon einer mehr historischen Anschauung des Christenthums sich zuwenden wollten. Sie sind auch nicht so weit gegangen, Atheismus und Antichristianismus, d. h. Verleugnung Christi als Wechselbegriffe hinzustellen. Auch das ist nicht ohne Bedeutung, daß die Lehre vom Menschen nicht unter der bloßen Rubrik des göttlichen Ebenbildes, sondern in den eigenen Artikeln von der Sünde und vom Heil entwickelt zu werden pflegt. Der Dogmatiker verfährt nicht richtig, wenn er die historischen Factoren der Offenbarung von vorn herein mit einem Ring metaphysischer Begriffe umklammert, innerhalb dessen sie sich gar nicht regen können. Die Ausstellungen, zu denen wir bei Daub genöthigt waren, sind daher auch hier am Orte, wenn auch in geringerem Grade, denn Marheineke verliert sich niemals so weit und gelangt innerhalb seiner Grenzen zu einer befriedigenderen inneren Abrundung.

Daß sich dieser Schriftsteller auf biblische Erörterungen niemals eingelassen hat, ist bekannt; im vorliegenden Falle begnügt er sich einfach mit biblischen und symbolischen Citaten und erklärt bei Gelegenheit, es sei ein ganz falscher Grundsatz, daß man sich von der Kirche trennen (sic) müsse, um die Bibel erst zu verstehen, — ein Urtheil, welches den Standpunkt des Symbolikers bezeichnet und in utramque partem gewendet, gewiß also auch stark gemißbraucht werden kann. Eine symbolisch unabhängige Schriftforschung ist noch keine Trennung von der Kirche, noch darf als Grundsatz hingestellt werden, was nur eine wissenschaftliche Obliegenheit enthält.

Einer so bedeutenden Gedankenarbeit, — denn dafür wird auch der Gegner dieses Buch erklären, — nach allen Seiten zu folgen, wäre mühelohnend; doch gestatte ich mir nur über zwei Punkte eine eingehende Erklärung. Die systematische Stellung des Dogma's vom Gottessohn ist oben ausgezeichnet worden, in Uebereinstimmung mit derselben wird § 260 gesagt, „die Lehre von dem menschgewordenen Sohn Gottes sei wesentlich eine theologische und nicht eine anthropologische, d. h. nicht an und für sich in der menschlichen Natur, sondern in dem Wesen Gottes lassen sich zunächst und zuoberst die

Gründe dafür auffinden" [1]). Dieser Satz ergiebt sich aus der trinitarischen Anlage des Ganzen, aber aneignen können wir ihn uns nicht; wir halten mit Schleiermacher die Lehre von dem persönlichen Christus für eine wesentlich anthropologische, so daß nur das Princip der durch ihn offenbarten Gnadenstellung und heiligenden Geisteswirksamkeit ein theologisches ist und bleibt, und um dieses Princips willen gebührt allerdings dem Lehrstück eine eigene Stelle, wie sie sich hier nicht vorfindet. Aber Marheineke bleibt auch nicht auf dieser Linie. Wenn er § 295 weiter hinzufügt, „die Menschwerdung sei nichts Anderes als die vollkommenste Menschlichwerdung des vollkommensten Bewußtseins Gottes, eine Heiligung und Durchdringung der menschlichen Natur mit unmittelbar göttlichem Leben und wahrhaft göttlicher Gesinnung": so muß gefragt werden, ob es nicht zum Ziele des menschlichen Lebens gehört, mit göttlicher Gesinnung erfüllt zu werden, nachdem wirklich mit Christo „eine ganz neue Welt aufgegangen ist." Durch diese Bestimmung wird die genannte Lehre noch nicht aus der Anthropologie in die Theologie gerückt, sondern sie bezieht sich auf den letzten von der göttlichen Liebe gesetzten Endzweck des Menschenlebens. Im Folgenden schließt sich der Dogmatiker an die wichtigeren Momente der orthodoxen Christologie an, behauptet aber § 303: „nicht die menschliche Person hat der Sohn Gottes angenommen, weil jene außer allem Verhältniß zu Gott wesentlich menschlich gar nicht existirt" [2]). Man muß ihn gewähren lassen, wenn er auf die „Irrealität der menschlichen Natur außer der göttlichen", also auf die Vorstellung

[1]) Grundlehren § 296. „Der Begriff vom Gottmenschen ist der von einem Menschen, dessen Bewußtsein Gottes von demjenigen, wie es Gott von sich selber hat, nicht wesentlich verschieden ist."

[2]) Zur Erklärung dient das Folgende: „Das Denken des Menschen außer Gott aber, mithin auch das Denken seiner selbst außer Gott ist wie sein Sein außer Gott gar nichts Reelles, mithin ist auch die persönliche Existenz des Menschen außer Gott und ohne Gott überall gar keine, und die menschliche Natur auf diese Art persönlich und von sich selber wissend, ist mithin gar nicht wahrhaft; es kann ihr ohne irgend ein Verhältniß zur göttlichen Natur keine Subsistenz, keine Hypostase oder Persönlichkeit, kein wirkliches und wahrhaftes Sein zugeschrieben werden."

von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi so großes Gewicht legt (§ 304): aber darüber ist zu rechten, daß er von dieser Annahme eine ganz unerlaubte Anwendung macht. Weder die Väter noch die neueren Dogmatiker sind der Meinung gewesen, daß die menschliche Natur außer der Verbindung mit dem Sohn Gottes überhaupt nicht wahrhaft und persönlich vorhanden gewesen sondern erst geworden sei, nachdem er sie ganz und gar angenommen; sie haben vielmehr jene Anhypostasie stets nur für die Constituirung der Persönlichkeit Christi in Anspruch genommen. Ist jedoch eine solche Verallgemeinerung dennoch zulässig: nun dann wäre ja die Christologie recht eigentlich eine anthropologische Lehre, denn anthropologisch muß doch das genannt werden, dessen Inhalt oder Wirkung die menschliche Natur erst ihrer selbst vollständig theilhaftig macht. Wie die Einigung der beiden Naturen zu denken sei, ergiebt sich aus der Behauptung, daß Christus nur der Form nach von Gott verschieden war; der Gottessohn konnte als solcher nicht geboren werden, nur der Mensch wurde für ihn geboren. Folglich war der Act der Menschwerdung absolut und schöpferisch, da durch ihn die menschliche Natur erst wieder in's Dasein gerufen worden, und er soll doch andererseits nur eine formale Wahrheit haben [1]). Hier befindet sich der Dogmatiker an einer ähnlichen Grenze, wie einst die Scholastiker; er behauptet die Menschwerdung in höchster Potenz, indem er ein menschliches Bewußtsein dem Selbstbewußtsein Gottes von sich selber gleichstellt, und er ist doch in demselben Augenblicke in Gefahr, sie zu verlieren, da er sie zu einer formalen herabsetzt. Endlich aber, wenn wir mit dieser Construction den von Daub entlehnten einleitenden Satz vergleichen, daß Symbolismus und Anthropomorphismus durch alle Religion hindurchgehen, daß aber die Wahrheit der Menschwerdung Gottes zum Zweck der Wiederherstellung der Menschenwürde das höchste Symbol sei [2]), — wie dann? soll dann das Symbolische auf der menschlichen Seite, die vorher noch keine Realität hatte, oder auf Seiten der göttlichen

---

[1]) Grundlehren, § 282. 302.

[2]) Ebendas. § 70.

Natur, welche die menschliche ihrer Form nach ganz mit sich einigte, ohne freilich an der menschlichen Geburt Theil zu nehmen, gesucht werden, und worin besteht dieses Symbolische eigentlich? Fürwahr es ist schwierig, in der Mitte dieser Positionen überhaupt noch festen Fuß zu fassen [1]).

Scharfsinnig und geistvoll ist die Entwicklung der Sündenlehre, obgleich auch sie zum Widerspruche reizt. Von den altkirchlichen Definitionen des göttlichen Ebenbildes, des ursprünglichen und des sündhaft verletzten, soll nichts abgedungen werden. Nicht allein besaß der Urmensch Integrität aller Seelenkräfte, sondern auch die volle Erkenntniß Gottes und seines Willens und ein ihr entsprechendes Handeln. Und ebenso muß der Stand der Gefallenen, welche die Adamitische Natur nur als eine verderbte in sich tragen, als Mangelhaftigkeit oder carentia und als Hang oder concupiscentia vorgestellt werden. Der Ursprung des Bösen im Menschen aber ist nur aus der Priorität eines Urbösen zu begreifen, denn er selber hat es nicht gemacht, sondern es hat ihn gemacht, indem es dessen an sich reine Natur mit sich verwickelte. Dessen ungeachtet war die erste Sünde des Menschen eigene freie That, weil sie aus dem Grundvermögen der Freiheit hervorging, und er büßte auch nicht den Willen, sondern nur dessen reine intellectuelle und sittliche Bewegung ein. Aber nicht als Privateigenthum besaß und verlor er die anerschaffene Gerechtigkeit, sondern als Repräsentant der Menschheit, und darin liegt der Grund der Zurechnung. Actuelle und originelle Sünde verhalten sich zu einander wie die Subjectivität der Sünde zu deren Objectivität, darum fällt diese der Gesammtheit, jene den Einzelnen zur Last; obgleich aber beide nicht wesentlich aus einander

[1]) Auf die Idiomenlehre legt M. nach § 326 ff. wenig Gewicht. Ebenso verwirft er die gewöhnliche Lutherische Deutung der Höllenfahrt Christi und mißt dieser Vorstellung nur eine allgemeine ethisch-religiöse Wahrheit bei. Auch in den verworfensten Seelen und in dem schwärzesten Abgrund eines bösen Gemüths zeigt sich noch ein lichter Punkt, an welchem Christus sich verkündigt. Dieser scheuet also die erstickende Atmosphäre des Bösewichts und die Hölle der Teufel nicht, um dazuthun, daß er noch lebe und nimmermehr untergehen könne. „In diesem Sinne hat der Sohn Gottes auch die Schmerzen der Hölle empfunden, sich bewußt einer Macht, kraft deren er ihrer Meister und Herr war.“ § 415.

sind: so kann doch die Erbsünde nur als zuständliche und fortgepflanzte Depravation bezeichnet werden. Die Art ihrer Fortpflanzung wird dadurch begreiflich, daß die Persönlichkeit außerhalb der menschlichen Natur kein Dasein hat. Adam sündigte nicht aus Natur, sondern aus persönlichem Willen, aber er that es nicht, ohne durch seine persönliche Vergehung die gesammte Natur zu vergiften; nachdem dies geschehen, mußte umgekehrt die natürliche Verderbtheit in die durch Abstammung mit Adam Verbundenen auch persönlich überfließen. Nur so viel ist daher einzuräumen, daß wo sich mit der angeerbten Vitiosität noch keine persönliche Schuld verbunden hat, auch keine Verdammniß stattfindet. In dieser Deduction, welcher Schleiermacher die seinige mit scharfer Unterscheidung entgegengestellt hat, werden die besseren Bestandtheile der Augustinischen Erklärung präcis und gedankenmäßig wiedergegeben. Einige Punkte aber bleiben dunkel, der eine betrifft das Urböse, welches den Menschen zum Sünder macht und doch nicht als zweites Princip vorgestellt, noch mit Schelling aus dem Grund Gottes abgeleitet werden darf; den anderen kennen wir bereits, er liegt in dem Verdorbenwerden der Natur Adam's aus seiner That. Aber auch das ist nicht ersichtlich, wie in den Nachkommen Adam's die natürlich gesetzte Depravation in das persönliche Leben überfließen konnte; denn dem Obigen zufolge war ja außerhalb der Verbindung mit dem Gottessohn die menschliche Natur nicht wahrhaft und persönlich vorhanden, und doch wird sie hier gerade in der Entwicklung der Sündhaftigkeit als eine vollständige vorausgesetzt.

Alle diese Einzelnheiten weisen zuletzt wieder auf die Trinität als den Kern des Ganzen und den Inbegriff der Dogmatik zurück. Die Aufnahme des Glaubenssystems in die Construction des Absoluten selber verlieh demselben auf's Neue eine imponirende Haltung, eine der „subjectiven Willkür" und Meinung widerstehende Abgeschlossenheit, aber sie entzog auch einen Theil des dogmatischen Stoffes dem Lebensboden, auf dem er erwachsen war und verpflanzte ihn auf ein anderes Gebiet. Noch mehr war dies der Fall, als die Hegel'sche philosophische Methode sich vollständig der kirchlich-orthodoxen Terminologie bemächtigte, um sie speculativ zu bewahr-

heiten. Marheineke als der Repräsentant einer Theologie, die zugleich Philosophie sein will, hat auch diese Methode mit ernstem Vertrauen ergriffen. In ihm überwog der Theologe noch den Philosophen, und er ließ sich seiner Stellung nicht entfremden. Aber indem er viel wollte, hat er auch viel auf's Spiel gesetzt; er konnte nicht verhindern, daß durch das Bündniß der Speculation mit den dogmatischen Begriffen Mißverständnisse und Täuschungen herbeigeführt wurden, welche die Kritik zur Anwendung ihrer schärfsten Waffen herausfordern sollten.

Auf den kirchlich traditionellen Standpunkt leitet uns August Hahn, der mehrerwähnte aufrichtige Vertreter des alten, mit solider Gelehrsamkeit und klassischer Bildung verbundenen Supranaturalismus der sächsischen Schule. Seine literarischen Verdienste sind anerkannt. Sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens" diente in erster Gestalt zur Rechtfertigung der in der Disputation von 1827 verfochtenen Grundsätze. Das Urtheil über dieses Buch ist durch Hase u. A. festgestellt; auch J. Köstlin räumt ein, daß Hahn bei allem Eifer wider den Rationalismus und ungeachtet aller kirchlichen Anhänglichkeit doch keineswegs für einen Repräsentanten der strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit habe gelten können [1]). Er selber erklärte sich damals gegen falsche Orthodoxie, welche nur eine einzige und doch immer nur menschliche und beschränkte Auffassung evangelischer Wahrheit gelten lassen wolle, er verwarf Pietismus und Mysticismus [2]); der Grundton seiner Darstellung ist erbaulich und praktisch, ablenkend von der Schärfe des Dogma's. Häretische Abweichungen, an sich löbliche, lassen sich hier ohne Schwierigkeit entdecken; weder Erbsünde noch Trinität werden correct vorgetragen, die ältere Satzung in wesentlichen Punkten erweitert und gelockert. Späterhin hat sich Hahn den symbolisch-Lutherischen Bestimmungen weit entschiedener und in der Ueberzeugung eines Fortschritts zugewendet. Er äußert in der Vorrede, daß „die in früherer Ausgabe

---

[1]) Vgl. den Artikel der Herzog'schen Encyklopädie, woselbst auch über Hahn's Leben und Schriften vollständige Auskunft gegeben wird. Dazu die Bemerkungen des Hutterus red.

[2]) Siehe die Vorrede der ersten Ausgabe. Lpz. 1828.

hervorgetretene Differenz zwischen der kirchlichen Theorie und der eigenen mit dem Fortschritt der Erkenntniß der Schriftgemäßheit des evangelischen Lehrbegriffs, wie er zu Augsburg bekannt und in den übrigen allgemein anerkannten Bekenntnissen der Lutherischen Kirche entwickelt und begründet worden ist, — aufgehoben sei und somit auch die Discrepanz der dogmatischen Theorie der bekenntnißtreuen Theologen bis in unsere Tage." Das Werk ist in zweiter Gestalt zu einem durch dogmenhistorische Excurse und reichliche literarische und biblische Nachweisungen sehr brauchbaren Hülfsmittel für den Unterrichtszweck geworden; allein auf dem kirchlichen Standpunkt, den es beansprucht und von dem es sich nirgends durch eine kritische Auseinandersetzung ablöst, vermag es auch in dieser Bearbeitung sich nicht zu halten. Doch kann man eigentlich mit Hahn nicht rechten, wenn man nicht mit einer weitschichtigen kirchlich-historischen Controverse beginnen will. Er hat es oft als seine Ueberzeugung ausgesprochen und auch seiner „Bibliothek der Symbole" (1842) liegt dieser Gedanke zum Grunde, „daß die Glaubenszeugnisse der Lutherischen Kirche, welche auf den Bekenntnissen der alten noch nicht in die römische und griechische zerspaltenen wahrhaft katholischen Kirche der ersten sechs Jahrhunderte ruhen, den adäquatesten Ausdruck des Evangeliums nach der Verkündigung des Herrn und seiner Apostel enthalten" [1]). Ein inhaltsschwerer Satz, und endlose Disputationen würden erforderlich sein, um ihn stückweise durchzufechten. Wenn der Verfasser darin Recht hat: dann sind unsere doctrinalen Vorbilder und Schranken ein für allemal gegeben; dann sind wir an das Urtheil der Reformatoren und des Calixt gebunden, die freilich nicht anders konnten, als ihre Lehre auf den Consensus der ersten sechs Jahrhunderte, soweit dieser nämlich vorhanden ist, zu gründen; dann besteht die Lehraufgabe des Protestantismus für immer in der Wiederaufnahme des altkatholischen Standpunktes und in dessen Ergänzung durch die Augsburgische Confession; dann wird aber auch die neuere protestantische Geistesentwicklung, die sich andere und all-

---

[1]) Lehrbuch des christl. Glaubens, 2 Aufl. in 2 Bdn., Lpz. 1857. Vorrede S. 7.

gemeinere Ziele setzt, — rechtlos und unverständlich. Ich kann mich dem gegenüber nur auf die Tendenz meines Werks beziehen, weiter läßt sich dieser Streit hier nicht verfolgen; er bezeichnet das Vorhandensein zweier relativ entgegengesetzter Lebenstriebe, welche zuletzt mehr aus Erfolgen als aus Gründen ihre Kraft schöpfen. Abgesehen davon würde es nöthig sein, die Hahn'sche Glaubenslehre mit sich selber und ihren eigenen Grundlagen zu vergleichen; dabei würde sich ergeben, daß dieselbe zwar bemüht ist, „die kirchliche dogmatische Theorie treu, vollständig und doch so präcis als möglich wiederzugeben," daß sie aber doch die Tugenden genauer Bezeichnung und eingehender Begründung, welche die Leistungen der alten Dogmatiker auszeichnen, mehrfach vermissen läßt. Man vergleiche den Abschnitt über die Inspiration, er enthält die bekannten Citate, verbunden mit der Berufung auf den von Christus selbst den Aposteln verheißenen Beistand des h. Geistes; die Bedenken und Beschränkungen der neueren Kritik bleiben völlig unberücksichtigt. Wenn nun diese ganz allgemein gehaltenen Gründe schon genügten, um die göttliche Eingebung der „ganzen h. Schrift" oder „Alles dessen, was die h. Schriftsteller als solche über Religion berichten oder lehren," darzuthun[1]): dann würden die Schicksale, Verwicklungen und Fährlichkeiten, ich sage nicht des praktisch-religiösen, aber des wissenschaftlichen Schriftprincips unbegreiflich sein. Derjenige macht sich doch die Frage zu leicht, der den Unterschied zwischen biblisch-christlicher Wahrheit und zwischen der Haltbarkeit einzelner Momente auf sich beruhen läßt. Zugleich behauptet Hahn, daß Offenbarung und Inspiration nicht wesentlich verschieden seien, er verwirft also die Unterscheidung der „Schultheorie" seit Quenstedt; aber gerade diese war ja völlig berechtigt und unvermeidlich, wenn erkannt werden sollte, daß das Offenbarende in der historischen Erscheinung als solcher und in deren unmittelbarer Geisteswirkung gegeben sei, zu welchen sich dann die h. Schrift bezeugend und erklärend verhalten hat. Man beachte ferner den Abschnitt von der Dreieinigkeit.

---

[1]) Lehrbuch des christl. Glaubens, 2. Aufl. I, § 24.

In diesem Falle wird die Schultheorie nur referirt, nicht adoptirt, noch mit einer andern vertauscht. Hahn selbst, um das Zusammensein der Einheit mit einem Mehrheitlichen im Wesen Gottes zu veranschaulichen, begnügt sich mit einigen biblisch-patristischen Analogieen von Feuer und Licht, indem er die Gefahren des Tritheismus und Modalismus ausdrücklich anerkennt [1]). Aber sollte wohl das schon genügen? Fordert nicht das Dogma, wenn es, — was der Verfasser offenbar beabsichtigt, — sachlich festgehalten werden soll, daß ihm auch die Form einer theoretischen Bestimmtheit nicht vorenthalten wird, sei diese auch eine andere als die vor Zeiten übliche? Auch anderweitig finden wir wohl den Sinn des Dogma's, aber nicht dessen eigentliche Meinung wiedergegeben [2]), und solche Wahrnehmungen machen die Prüfung des Hahn'schen Werks nützlich, denn sie nöthigen zu der Anerkennung, daß gerade diese Lehre ihrem

[1]) Ebendas. I, § 55. S. 29. „Kein Bild aus der Natur ist so anwendbar zur Veranschaulichung des unendlichen Geistes als eben das des Lichts oder Feuers; einmal durchdringt es die ganze Natur (Symbol der Allgegenwart) und leuchtet doch nur hier und da heraus, und wo es im minderen Grade sich äußert, da sehen wir Alles in Tod erstarren, — und dann gleicht sein Wesen dem des Geistes, welcher Theil nimmt und sich mittheilt ohne Verminderung, und endlich ist es die Art des Lichts zu wirken durch Selbstmittheilung" 2c.

[2]) Die ursprüngliche Vollkommenheit der Ureltern wird Bd. II, § 76 so erklärt, daß darunter nicht bloß eine „schlummernde Anlage" verstanden werden soll, sondern „eine ihrer Bestimmung entsprechende Ausstattung derselben (d. i. der Menschen) durch die Gnade des schöpferischen Bildners, wodurch sie befähigt waren, von den ihnen verliehenen Kräften den ihrer Stellung in der Welt als Repräsentanten Gottes angemessenen Gebrauch zu machen." Allein diese Worte verdecken den eigentlichen Fragepunkt. Auch die sittliche und intellectuelle Anlage des Menschen ist eine Ausstattung, und zwar die wesenhafteste und zukunftsvollste. Es fragt sich aber, ob die mit dieser Ausstattung nach den Bekenntnißschriften verbundenen Eigenschaften: notitia Dei certior, timor Dei, fiducia Dei als actuell im Urmenschen vorhanden angenommen werden dürfen. — Auf eine andere Ungenauigkeit hat Hase, Polemik S. 273 Anm., aufmerksam gemacht. — Um mit diesem mir übrigens widerstrebenden Werk, dessen Verfassers aber auch ich mit Pietät zu gedenken habe, mich in Einem Punkte zu einigen, erwähne ich die Aeußerung der Vorrede S. IX: „Die Gleichgültigkeit gegen gründliche Gelehrsamkeit überhaupt und klassische Bildung insbesondere ist eins der bedenklichsten Zeichen der Zeit, und wir müssen dringend wünschen, daß sie unter uns nicht weiter greife."

Wesen nach ein starkes Bedürfniß formeller Präcision mit sich bringt, ohne welche sie schwerlich aufrechterhalten werden kann.

Die genannten Darstellungen sehen einander höchst unähnlich, aber die Sorge für den kirchlichen Lehrbestand, sei es nun dessen Umrisse und Denkbestimmungen oder mehr dessen Inhalt und Glaubensstoff, — verbindet sie. Eine zweite Gruppe führt in das Centrum dieser Reihenfolge und faßt solche Theologen zusammen, die wie Schott, Knapp und Steudel ohne sonderliche Betonung des kirchlichen Moments den christlichen Glauben nur biblisch gewinnen und biblisch normiren wollten.

Der fromme Heinrich August Schott[1]) hat bekanntlich für mehrere gelehrte Fächer, am Glücklichsten aber wohl für die praktische Theologie gearbeitet. Einem Morus nicht unähnlich, mag er durch ernstes Studium und Gesinnung mehr als durch strenge Systematik auf seinen zahlreichen Schülerkreis gewirkt haben. Ein biblisch-religiöser Supranaturalismus mit sehr milder Beurtheilung des Gegnerischen verbunden bezeichnet den Charakter seines zunächst für den Zweck academischer Vorträge bestimmten dogmatischen Entwurfs. Schott will das Positive und Offenbarende retten, er will es aber auch nur auf der Grundlage eines allgemeinen Religionsglaubens aneignen; zu Beidem soll der Schüler angeleitet werden, damit er weder den Unterschied des Allgemeinen und Besonderen rationalistisch verwische, noch unwissenschaftlich deren Zusammenhang vernachlässige. Der Zweck aller dogmatischen Mittheilung ist, die evangelische Lehre in ihrer Erhabenheit über den Wechsel der Philosophie als den Weg zu wahrer Gottesgemeinschaft zur Erkenntniß zu bringen. Demgemäß bilden Gott, Schöpfung, Vorsehung die Elemente der wahren Religion, denen sich die besondere Lehre Christi und der Apostel angeschlossen hat. Bei der Schöpfung erhalten die Engel ihre bescheidene Stellung, während der Satan erst mit der creatürlichen Freiheit und Sünde auftaucht. Schott spaltet also diese Pneumatologie in zwei Hälften, was an sich zulässig ist, worin aber die stillschweigende Aufforderung liegt, ohne Rücksicht

[1]) Frank, die Theologie Jena's, S. 113.

auf das Wesensverhältniß bei der praktischen Bedeutung dieses Lehrstücks stehen zu bleiben, zumal wenn, wie hier geschieht, die Annahme einer Accommodation zu Hülfe genommen wird. Ferner opfert Schott die von Adam hergeleitete Erbschuld und reducirt die Erbsünde auf den individuell verschiedenen Einfluß der natürlichen Abstammung, vermöge dessen Alle der andringenden Sinnlichkeit früher verfallen, ehe das vernünftige Urtheil in ihnen zur Herrschaft kommt; die überlieferte Vorstellung ist damit aufgegeben[1]). Er räumt ein, daß die Lehre vom Opfertode Christi mit den vorchristlichen Religionsanschauungen eng zusammenhänge, folglich der göttliche Rathschluß sich in dieser Veranstaltung dem Bedürfniß der damaligen Menschheit angeschlossen habe, womit aber der Opferidee ihre bleibende Wirksamkeit noch nicht entzogen werde[2]). Er giebt der Auferstehung des Leibes einen rationalen Halt und bedient sich zur Bezeichnung der göttlichen Würde Christi einer weit gefaßten Formel; die altior natura Christi ist nur die unvergleichliche Verbindung des Menschen Christus mit dem Vater, welcher eine Existenz des Logos bei Gott voranging. Dies Alles sind bedeutende Milderungen. Auch verdient Erwähnung, daß die Heilslehre an das Schema des Gottesreichs, seiner Gründung, Bedingung und Wirkung angeknüpft wird; die Entwicklung unterscheidet eine dreifache schöpferische Gottesmacht und endigt mit der Trinität; folglich war Schleiermacher nicht der Erste, welcher die göttliche Dreiheit an den Schluß des Systems gestellt hat. Somit findet sich in diesem Büchlein überhaupt nichts Schroffes außer der einen Behauptung, daß der göttliche Ursprung der christlichen Religion immer nur durch Wunder und Weissagungen, nicht durch Argumente der Erfahrung und Geisteskraft bewiesen werden könne[3]). In diesem Satz tritt Schott der Ma-

---

[1]) Schott, Epitome theol. christ. dogmaticae, Lips. 1811, § 83. p. 91.

[2]) Ibid. § 111. p. 148. § 88. p. 100.

[3]) Ibid. § 14. p. 10. Neque vero hoc testimonium experientiae per se spectatum, nisi alia criteria accesserint, comprobare potest, Deum hanc doctrinam institutione patefecisse extraordinaria. Provocat Jesus ad illam doctrinae suae efficaciam saluberrimam Joh. 6, 35 cfr. Joh. 14, 10. 11. 15, 22 sqq. (ambigua est interpretatio loci vulgo laudati Joh. 7, 16. 17). Theologi autem, qui sub illo testimonio experientiae (sive ut vocant, interno Sp. s.

jorität selbst unter denen entgegen, welche den Werth der Weissagung festhalten und auch dem Wunder nicht seine religiöse Bedeutung absprechen wollen. Der Grund der Differenz liegt nicht allein in der Abneigung gegen das Wunder, sondern auch in der verschiedenen Beurtheilung des Verhältnisses zwischen den Beweismitteln der Religion und dieser selbst. Wenn es darauf ankäme, die Offenbarung gleichsam vor ihrer Aneignung ganz eigentlich zu beweisen: so würde dies schwerlich anders als durch Wunder geschehen können. Von der neueren Theologie aber gilt in großem Umfange, daß sie das Verlangen hat, diese Aneignung selber an die Stelle des Beweises treten zu lassen; sie findet die höchste Bürgschaft der Religion in dem, was diese unmittelbar bietet, in der Fülle ihrer Segnungen, sucht daher auch das Wunderbare in diese historische Wirksamkeit und Wirklichkeit selber zu versetzen, statt es als bloße Stütze voranzustellen.

In etwas anderer Weise behauptet Georg Christian Knapp[1]) den biblischen Standpunkt. Seine dogmatischen Vorlesungen, ausgearbeitet in den Jahren 1785—89 und dann bis 1811 ohne wesentliche Veränderung vorgetragen, traten, als L. Thilo sie 1827 in zwei Bänden herausgab, in sehr veränderte Zeitverhältnisse, doch sind sie als ein noch immer dankenswerthes Andenken an diesen verdienten und allgemein geachteten biblischen Gelehrten mit vieler Theilnahme aufgenommen worden. „Knapp, sagt der Herausgeber, wollte sein und war ein biblischer Theologe, daher galt ihm als Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik, dieselbe so wie er sie nach den Gesetzen der historisch-grammatischen Interpretation verstehen zu müssen

---

testimonio) persuasionem immediatam de effectibus, quos religio Christ. in mentibus humanis excitet, supernaturalibus intelligunt, profecto ad eam, quae per orbem incedit, argumentationem deveniunt, hac ratione divinam rel. Chr. originem probaturi, neque ad effecta 1. Cor. 2, 4. Rom. 8, 16. 1. Joh. 5, 7. recte provocant.

[1]) Geb. 1753 zu Glaucha, gest. 1825 am 14. Oct. in Halle, der Sohn des früher von uns erwähnten Johann Georg, der „letzte Sprößling der alten Hallischen Glaubensschule", der Verfasser der werthvollen Scripta varii argumenti (2. A. 1823) und Herausgeber des N. T. S. Tholuck in der Herzog'schen Encyklopädie.

glaubte, abzuleiten, sie darnach zwar mit gebührender Rücksicht auf die Geschichte, aber ohne Anwendung einer bestimmten Schulphilosophie wissenschaftlich darzustellen und zugleich ihre praktische Anwendung zu vermitteln"[1]). Diesen Weg verfolgt Knapp mit Treue und Geschicklichkeit, er verschmäht weder die Erläuterung aus der klassischen Literatur, noch die gelegentliche Vergleichung mit den kirchlichen Lehrtropen und Bekenntnißschriften, bleibt aber stets in unmittelbarem Verkehr mit dem Schriftwort. Ohne den Scharfsinn und das constructive Talent eines Storr erscheint er doch unbefangener als dieser, der Kritik vorbeugend oder ausweichend, aber auch der dogmatischen Uebertreibung und systematischen Künstelei. Der Gebrauch der Vernunft wird als gesetzmäßig vorausgesetzt, der leidige Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus vergessen. Desto näher liegt dem Lehrer die Mahnung an den praktischen Endzweck der Religion; denn „die Eigenthümlichkeit des Christenthums besteht nun eben darin, daß es dem Menschen vorher Befreiung von der Sünde und deren Strafen verheißt, ehe es gottgefällige Heiligkeit von ihm fordert"[2]). Knapp will also lieber die Frucht eines frommen Glaubens von dem Baume der h. Schrift pflücken als die dürren Blätter der Theorie sammeln. Er giebt wenig auf trinitarische Definitionen, wenig auf Unterscheidungen wie des thätigen und leidenden Gehorsams; ohne Umstände substituirt er öfters die leichtere Vorstellung, z. B. vom Stande der Unschuld und göttlichen Ebenbilde, der anfechtbaren, und es liegt ihm besonders fern, sich in düsteren Schilderungen des menschlichen Verderbens zu gefallen. „Es ist ein unserem Wesen eingepflanzter

[1]) Knapp's Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, herausg. v. L. Thilo, Halle 1827, 2 Bde. Vgl. die Vorrede. Baur (Lehre von der Versöhnung, S. 530) stellt dieses Werk in's vorige Jahrhundert, weil das Knapp'sche Manuskript seit 1790 keine wichtigen Veränderungen mehr erfahren hatte. Er verfährt also streng historisch, aber es ist ebenso erlaubt, dem literarisch-historischen Gesichtspunkt zu folgen, nach welchem ein Buch dieser Art in denjenigen Zeitpunkt gehört, wo es öffentlich wirkt und nach der Absicht des Herausgebers wirken soll. — Die von Guericke besorgte Bearbeitung der Knapp'schen Glaubenslehre für den praktischen Gebrauch erschien 1840.

[2]) Knapp's Vorlesungen II, S. 120.

Grundtrieb, nach welchem wir die Gesinnung, die dem Rechten gemäß ist, billigen und die, welche ihm zuwider ist, mißbilligen; die Achtung für das Sittengesetz ist dem Menschen tief eingeprägt, das ist die Lehre des Christenthums." Eine Glaubenssprache, wie sie hier geführt wird, gewinnend, frisch und verständig zugleich, hat bekanntlich noch niemals ihre Wirkung verfehlt, zumal wenn sie mit einer oberflächlichen Systematik oder mit dem Drängen auf die richtige Lehre verglichen wird. Knapp's Vorlesungen wurden eine wohlthuende dogmatische Lectüre, wenn sie auch die Sache nicht unmittelbar förderten. Denn aus einer bloßen Zusammenstellung des Biblischen wird nun einmal keine Dogmatik, und die übrigen wissenschaftlichen Factoren kommen in diesem Buch nur gelegentlich und unvollständig zur Anwendung [1]).

Wenn Knapp einem früheren Stadium angehört: so werden wir durch Johann Christian Friedrich Steudel wieder in die eben vorhandenen Zeitverhältnisse zurückversetzt. Dieser war nicht mehr Storr's, aber Flatt's und Süskind's Schüler und gilt mit Recht als der letzte Repräsentant der älteren Tübinger Schule; und nachdem er sich in zahlreichen Abhandlungen nach allen Seiten hin ausgesprochen hatte, ließ er auf seine „Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum" (Tüb. 1830) eine „Glaubenslehre" folgen [2]). Das Buch bezeichnet eine unbedingt biblisch-apologetische Tendenz, wie sich dieselbe im Gegensatz zu der Kritik und im Gegensatz zu der jetzt auftretenden Hegel'schen Speculation, aber in einiger Annäherung an Schleiermacher festzuhalten suchte. Von diesem wird der Verfasser gleichzeitig angezogen und abgestoßen. Steudel erscheint als ein einfach frommer Charakter, war aber doch eingeweiht und nachdenklich genug, um die Schwierigkeit seiner Stellung zu empfinden. Hatte einst Storr die Kantischen Principien für seine Zwecke benutzt: so trat Steudel vielmehr von dem

[1]) Vgl. die Recension meines Vaters in den Theol. Stud. u. Krit. 1830. H. 3.

[2]) Glaubenslehre der evang.-prot. Kirche nach ihrer guten Begründung mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit, Tüb. 1834. Ueber die sonstigen Schriften und den späteren Conflict Steudel's mit Strauß berichtet Oehler in Herzog's Encyklopädie.

philosophischen Verkehr gänzlich zurück. Die moderne Tendenz der Philosophie und ihrer speculativen Ueberschwenglichkeit verletzte ihn, er sah sich von Bestrebungen umgeben, welche dem religiösen Gehalt der h. Schrift durch eine Fülle von allerlei Geistesreichthum „auf- und nachhelfen" wollten; daher seine Erklärung, es sei an der Zeit, von dieser Leckerhaftigkeit wieder zu dem gesunden Geschmack an der großartigen Einfalt des Christenthums zurückgeführt zu werden und zwar vermittelst einer keuschen und nüchternen Exegese. Das Verhältniß zur Weltwissenschaft ist so gegensätzlich und gespannt, daß entweder auf die Haltbarkeit der fraglichen Speculation oder des christlichen Glaubens verzichtet werden muß[1]). Steudel ergiebt sich rückhaltslos dem Schriftwort, er will durchaus biblisch sein, aber nicht überbiblisch und noch weniger streng symbolisch; denn ganz im Geist seiner Vorgänger verwirft er die Abhängigkeit von Formeln, welche öfters den Stempel der Uebertreibung oder des Mangels an Durchbildung an sich tragen. Wie innig diese Grundsätze mit der religiösen Gesinnung des Verfassers zusammenhingen, beweist jede Seite seiner Darstellung.

Ein Recensent würde an dieser Glaubenslehre viel aussetzen und namentlich die Sprache und Dialektik, welche weder schlicht, wie die Knapp'sche, noch zu höherer Wissenschaftlichkeit entwickelt die Lesung des Buchs beschwerlich macht, streng rügen müssen. Der historische Beurtheiler darf von Nebendingen absehen, aber er wird dem Werke doch nur eine secundäre Stelle zuweisen können. Auf Steudel wirkten ungleichartige Einflüsse. Er bringt die Absichten seiner Schule mit, bringt also, obgleich mit gemilderter Strenge, auf Lehrmeinung und Lehrbestimmung; das führt ihn, wie Oehler bemerkt, zu einem durchaus intellectualistischen Offenbarungsbegriff. Zugleich aber folgt er doch Schleiermacher in der häufigen Betonung der Frömmigkeit und des religiösen Sinnes, und diese subjectivirende Richtung wird mit jener andern nicht ausgeglichen. Religion ist ein „bestimmtes Ganze von Ansichten", die in bestehenden Weisen dargelegt und gepflegt werden, subjectiv aber ist sie die-

---

[1]) Steudel's Glaubenslehre, Vorrede.

jenige Stellung des Gemüths, bei welcher Gedanke, Gefühl und Streben auf ein Uebermenschliches sich richtet[1]). Also erst das bestimmte Ganze von Ansichten giebt der Religion ein objectives Dasein, und nur in dieser Abhängigkeit darf sich die subjective Gemüthsstellung entwickeln. Und doch verschmäht Steudel die Begründung aus dem religiösen und christlichen Bewußtsein nicht, er läßt sie in sofern gelten, „als dasselbe dem in der Schrift ausgeprägten christlichen Bewußtsein nachweisbar analog ist"[2]). Diese Beschränkung wäre anzuerkennen, wenn der Dogmatiker nur das Ganze seiner „Ansichten" auch auf ein biblisches Bewußtsein zurückgeführt hätte. Denn die einzelnen Lehransichten der h. Schrift dürfen nicht ohne Weiteres als Ausdruck und Inbegriff eines einheitlichen biblischen Bewußtseins gelten; zwischen ihnen liegt ein Abstand, welcher erst durch Unterscheidung eines Gemeinsamen und Abweichenden ausgefüllt werden muß, also durch kritische Untersuchung, wie sie in diesem Buche nicht angestellt wird.

Zur genaueren Kenntnißnahme dienen die einleitenden Begriffe in ihrer Aufeinanderfolge. Die Dogmatik soll über den Inhalt des kirchlichen Glaubens Auskunft geben; Kirche ist der Verein derer, die sich nach Ansichten und Einrichtungen in der Verwirklichung religiöser Zwecke fördern wollen. Die Bildung einer solchen Gemeinschaft ergiebt sich, wenn Mehrere über ein Ganzes von Wahrheiten und die zu deren Darstellung und Pflege nöthigen Vorkehrungen übereinstimmen; und eines der Mittel zur Erreichung dieses Zieles ist die Feststellung der Symbole. So rasch gelangt der Leser zu den symbolischen Normen und durch sie zur h. Schrift, und über die christliche Religion erfährt er Nichts[3]). Ohne in deren Wesen eingeführt zu sein, soll er sich schon überzeugen lassen, daß die der Leitung der h. Schrift entbehrende Vernunft in göttlichen Dingen keine Stimme habe, daß aber dennoch der Mensch mit einem Keime von Urtheilsfähigkeit ausgerüstet sei, welche das dem menschlichen Geiste Zusagende von dem Irrthümlichen unterscheiden helfe.

[1]) Ebendas. § 2.
[2]) Vgl. die Hauptstelle § 5. S. 33—34.
[3]) Glaubenslehre S. 1—14.

Eine solche Deduction kann keine Befriedigung geben, weil sie sich außerhalb ihres Gegenstandes vollzieht. Die angegebene Begriffsfolge hält sich allzu sehr im Allgemeinen, um darüber zu einer Einsicht zu führen, wie sich Glaube und Denkthätigkeit, Schrift und Bekenntniß innerhalb der christlichen Religion zu einander verhalten werden. In ähnlicher Weise wird das Schriftprincip begründet. Christus selbst ist als Lehrer unter göttlicher Beglaubigung aufgetreten; diese höchste Bürgschaft geht von ihm auf die Apostel und deren schriftliche und mündliche Verkündigung, von ihnen auf die nächststehenden apostolischen Männer, von Allen endlich auf das lehrhaft benutzte Alte Testament über. Die also autorisirte h. Schrift erweist sich sodann als eine Lehr- und Offenbarungsquelle, die den Menschen zugleich auf die Mitgabe der Vernunft und des religiösen Sinnes hinleitet[1]). Diese Beweisführung hat ihre religiöse Wahrheit und katechetische Brauchbarkeit; aber sie läuft abermals darauf hinaus, daß zuerst die Auctorität der h. Schrift festgestellt und dann erst ein Verständniß derselben herbeigeführt werden soll. Der strengere wissenschaftliche Standpunkt wird sich an das umgekehrte Verfahren halten müssen: zuerst Erkenntniß der Bibel in ihrer Beschaffenheit und ihrem urchristlichen Quellen- und Zeugnißwerth, damit dann auf dieser Grundlage ihr Ansehen ermittelt werde.

Eine Dogmatik wie diese konnte neben der Schleiermacherschen, der sie doch in mehreren Punkten Widerstand leisten soll, schwer zur Geltung gelangen. Müssen wir deren Anlage als unhaltbar bezeichnen: so soll doch der Ausführung im Einzelnen ihr Werth nicht abgesprochen werden. Die Gesinnung ist innig und warm. Das biblisch geleitete und durchgängig milde und besonnene Urtheil führt zu mancherlei dankenswerthen Betrachtungen. Keine Schriftstelle, sagt der Verfasser, erklärt die Vernunft für ungeschickt zur Auffassung der Wahrheit in göttlichen Dingen, und ebenso wenig der Geist des Christenthums. Daher sollen sich auch Rationalismus und Supranaturalismus nicht gegenseitig verstoßen, sondern beisteuern zu derselben wissenschaftlichen Geistesthätigkeit; der eine hat ein ur-

[1]) Vgl. S. 38 ff.

sprüngliches Besitzthum der Vernunft auch in der Religion zu vertreten, der andere den „geschichtlichen Zuwachs an Erkenntniß" als der Aneignung würdig zu rechtfertigen. Auch lassen wir uns die Eintheilung gefallen, nach welcher die Glaubenslehre das Bild des zwischen Gott und Menschen stattfindenden Verhältnisses darstellen, also zunächst den in Christo offenbarten Gott, dann den Menschen als Empfänger der Heilsthatsachen und zuletzt deren vollendende Wirkung kennen lehren soll. Christo „eingepfropft" zu werden, bezeichnet den ganzen Inhalt des christlichen Heils, — dies ähnlich wie bei Schleiermacher, wo aber dieselbe Auffassung weit universeller und geistvoller durchgeführt wird. Zur Ablehnung des Atheismus und speculativen Pantheismus wird alle Anstrengung aufgeboten, obwohl mehr durch Aufzählung von Gegengründen als durch begriffliche Entwicklung. Achtungswerth ist das Bemühen, in der Sündenlehre den strengsten dogmatischen Folgerungen zu entgehen, wobei richtig bemerkt wird, daß die ältere Theorie zu einer unbefangenen Ansicht darum nicht habe gelangen können, weil sie die sittliche Menschennatur lediglich nach dem Gegensatz des ante et post lapsum betrachtet und daher alles Freie auf die eine, alles Unfreie auf die andere Seite gestellt habe. Dessenungeachtet bleibt Steudel dabei, daß die Folge der ersten Uebertretung als Zerrüttung zu denken und daß Gen. 2 und 3 eine „geschichtliche Thatsache" erzählt werde [1]). Die symbolische Christologie wird nicht gründlich kritisirt, sondern nur bemängelt und beanstandet, weil sie in Bestimmungen auslaufe, welche wie die Impersonalität der menschlichen Natur Christi nur vom Standpunkte einer vorübergehenden Zeitphilosophie einigermaßen genügen konnten. Indessen gelangt der Verfasser doch zu der tieferen und beifallswerthen Erwägung, daß die einseitige Geltendmachung der Vorstellung, als hätte Gott den Menschen in sich aufgenommen, etwas sehr Bedenkliches habe, und die richtige Lehre von Christo vielmehr den anderen Gedanken ausdrücken müsse, nach welchem der Mensch Gott in sich aufgenommen hat, um ihn durch sich darzustellen [2]).

[1]) Glaubenslehre S. 200.

[2]) Ebendas. S. 342. 45. 46. Die Denkart des Verfassers ergiebt sich z. B.

Kürzer können wir uns über die dritte kritische Richtung fassen, soweit sie eben nur Bekanntes wiederholt. In den älteren abstracten Rationalismus und dessen Gegensatz weisen Heinrich Gottlieb Tzschirner's [1]) dogmatische Vorlesungen zurück. Während der Zeit des schwebenden Streits konnte der academische Lehrer sich zunächst zu einer treuen Rechenschaft über die gegensätzlichen Systeme verpflichtet glauben. Einer derartigen Relation unterzieht sich Tzschirner mit großer Unbefangenheit und damit begnügt er sich; der Lehrer öffnet seinen Zuhörern „abwechselnd die Thür nach beiden Schulen zu beliebigem Platznehmen in der einen oder andern." Ein Beurtheiler seiner Vorlesungen spricht seine Verwunderung darüber aus, „wie ein Mann von so vielem Geist und einer bekannten freisinnigen Denkart in der engen Umzäunung dieses Gegensatzes sich beinahe zwanzig Jahre lang habe bewegen können, und daß ihn die vielen von anderen Grundsätzen geleiteten Bestrebungen umher nicht bestimmen konnten, jene Schranken zu verlassen und das Freie zu suchen" [2]). Gewiß ist durch eine so stabile zwiespältige Ueberlieferung das dogmatische Studium nicht gefördert worden; aber um dasselbe neu zu beleben und zu bereichern, besaß wohl dieser Theologe, der ja auf einem andern Felde so glücklich gearbeitet, die nöthigen Eigenschaften nicht, wie auch sein Herausgeber Hase selbst einräumt. Tzschirner hat sich niemals unter die öffentlichen An-

---

aus der Stelle: „Hören wir aber die Stimme des religiösen Sinnes: so muß es ihm höchst kostbar sein, in Christo sich Gott so nahe gekommen und die Undenkbarkeit der Lossagung Gottes vom Menschen sich verbürgt zu sehen. Nicht von Gott ab, sondern einzig wirksam zu Gott hin ziehet Christus, und wer den Sohn hat, der hat den Vater. Nicht einen Andern als Gott, sondern den in Christo der Menschheit auf's Nächste angehörigen wahrhaftigen Gott — und zwar in seiner erhabensten Vollkommenheit — beten wir in Christus an als unseren Gott. Dabei muß in jedem Fortgange der Entwicklung das Leben in Christus hinein oder sein durch den Glauben in uns aufgenommenes Leben aus uns heraus sich als Leben für die Zwecke Gottes bewähren 2c."

[1]) Geb. 1778 bei Leipzig, seit 1809 Professor daselbst, wo er am 17. Febr. 1828 gestorben ist. Die Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre wurden 1829 von Hase edirt.

[2]) Worte meines Vaters in der genannten Recension über Knapp's und Tzschirner's Vorlesungen.

führer der rationalistischen Partei gestellt, doch gehört er ihr dem allgemeinen Charakter nach an. Er bezeichnet seinen Standpunkt als supranaturalen Rationalismus, gegründet auf „die Idee Gottes als des Erziehers des Menschengeschlechts, auf das Bedürfniß des Menschen, durch ein Aeußeres zu dem Bewußtsein dessen, was er in sich trägt, geweckt zu werden, auf das Providentielle in der Pflanzung des Christenthums, auf den Achtung und Ehrfurcht einflößenden Charakter seines Stifters und auf die große und heilsame Veränderung, welche sein Wort hervorgebracht hat." Unerläßlich bleibt ihm das Bekenntniß, daß das Christenthum eine Offenbarung Gottes durch Christum zur Kundmachung und Fortpflanzung der wahren Religion, der religiösen Ideen und der sittlichen Gesetze sei, auf deren Erkenntniß das Heil, d. h. die Tugend und Freiheit des Menschen beruht [1]). Abermals eine Formel, wie wir sie schon früher kennen gelernt und begutachtet haben. Sie bezeichnet den allgemeinen Sinn und Endzweck der christlichen Religion, aber ohne Angabe ihres dynamischen Wesens, die Freiheit wohl, aber nicht die befreiende Macht, das Dasein einer religiösen Lehre und Wahrheit, aber nicht deren Bewegung. Tzschirner war also in der älteren religiösen und intellectuellen Bildung stehen geblieben, wenn er das Christenthum ganz allgemein als göttlich beglaubigte Vernunftangelegenheit betrachtete.

Gleichzeitig wurden Ludwig Dankegott Cramer's Vorlesungen durch Näbe öffentlich mitgetheilt; sie erweisen sich, obwohl in einer nüchternen und oft nur logischen Dialektik abgefaßt, doch weit gehaltvoller als die von Tzschirner. Der Einfluß Schleiermacher's ist bei ihm wie bei Steudel fühlbar. Cramer ist bereit, das Außerordentliche der christlichen Kundmachung als eines historischen Factums, dessen Unmöglichkeit nicht bewiesen werden kann, dessen relative Nothwendigkeit sich aus dem religiösen und sittlichen Bedürfniß der Menschheit ergiebt, anzuerkennen und zu verwerthen. Die Offenbarung fällt nothwendig der Geschichte zu und lebt in ihr fort, sie wirkt unmittelbar auf die nächsten Empfänger, mittelbar

[1]) Diese Stellen entlehne ich aus dem Artikel von Frank in Herzog's Encykl., woselbst Tzschirner's Leistungen ausführlich gewürdigt werden.

auf die folgenden; aber selbst diese vermittelte Wirksamkeit wird innerhalb des kirchlichen Lebens wieder zu einer unmittelbaren. Rationalismus und Supranaturalismus rücken einander näher; der erstere leugnet nicht die allgemeinen religiösen und philosophischen, sondern nur die besonderen dogmatischen Mysterien, der andere entschlägt sich nicht des Bemühens einer rationalen Begründung oder Rechtfertigung des Glaubens, auf die er vielmehr in seinem Interesse den größten Werth legen muß. Beide begegnen sich also oder können sich doch in der Annahme außerordentlicher göttlicher Veranstaltungen sowie in der Zurückführung auf eine rationale Basis begegnen, und beide haben einen irrationalen Standpunkt, wie ihn nur die katholische Kirche gestattet, außer sich[1]). Das richtige Verfahren ergiebt sich aus der Unterscheidung des Lehrinhalts von der besonderen positiven Art seiner Mittheilung. Soll die Offenbarung als die einige Norm des christlichen Lebens Bestand haben: so verlangt sie Anerkennung in demjenigen, was keine Vernunftthätigkeit ersetzen kann, in der eminenten Form und Eigenthümlichkeit ihrer Erscheinung und ihres Wirkens. Das Materielle oder den Lehrgehalt selber dagegen zu erklären und zu beurtheilen kommt der Theologie als Wissenschaft zu, und sie soll sich dabei selbst an die im Neuen Testament gegebenen Deutungen nicht unbedingt gebunden glauben. An dieser Stelle tritt die rationale Kritik in ihre Befugnisse; was die christliche Verkündigung theils illustrirt theils confirmirt, soll der Vernunft gemäß sein, nur mit dem Vorbehalt, daß diese nicht in ihrem jedesmaligen und individuellen Gebrauch, sondern lediglich nach ihrer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit als Maaßstab gelten kann. Die angegebene Unterscheidung von Materie und Form hat offenbar

---

[1]) Cramer's Vorlesungen über die christl. Dogmatik, herausgeg. von Räbe, Lpz. 1829. Vgl. § 10—12. S. 50 ff., wo die gewöhnlichen Begriffsbestimmungen modificirt werden Die Idee einer außerordentlichen Offenbarung widerspricht nicht der Vernunft (§ 6—8). „Uebrigens ist durch diese Namensverwechselung der theologische Sprachgebrauch sehr verwirrt und viel unnützer und liebloser Streit veranlaßt worden. Mit bei weitem größerem Recht kann der Supranaturalismus Rationalismus genannt werden; denn er begnügt sich nicht allein damit, die Möglichkeit der außerordentlichen Offenbarung darzuthun, sondern sucht sogar die Nothwendigkeit derselben a priori zu deduciren."

Schwierigkeit, denn es kann ebensowohl diese Form als das Reale angesehen werden, welches dann in dem Andern seine formelle und scientifische Darstellung empfängt. Allein Cramer hat, wie es scheint, mit seiner Form vielmehr das Actuelle der Religion und Offenbarung gemeint, welches, nachdem es einmal durch Christus in das Geistesleben eingetreten, in gleichartiger Effectivität sich fortpflanzt; und zu diesem soll sich dann die Materie als die faßliche und vorstellungsmäßige Deutung verhalten. Bei solcher Behandlung des Gegenstandes wird die vulgär rationalistische Methode entschieden verbessert und berichtigt. Auch im Verlauf des Systems wird das von Christus Ausgegangene wieder nachdrucksvoller als treibende Kraft, nicht als bloße Doctrin hervorgehoben. Das constitutive Princip der christlichen Dogmatik, d. h. der dogmatischen Kritik und Systematik ist ein positives, philosophisch-historisches und in der Formel enthalten: Deus per revelationem christ. ideam necessitudinis suae cum hominibus legibus et desideriis animi humani sanctissimis convenientissimam illustravit et confirmavit [1]). Factisch ist die Idee dieser Gottverwandtschaft durch Christus illustrirt und confirmirt worden, von ihm aus soll sie dann in der Form der Erlösung von der Sünde und der Befestigung innerhalb der religiösen Gemeinschaft realisirt werden. Das sündige Geschlecht vermochte nur dadurch wieder zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, daß Gott das Ideal des religiös seligen Lebens oder das göttliche Ebenbild in Einem Individuum verwirklichte, was eben nur in außerordentlicher Weise geschehen konnte. Derjenige also, in welchem die Idealität des göttlichen Ebenbildes persönlich dargestellt wird, „ist eben deshalb auch als Stellvertreter Gottes und selbst gewissermaßen als verkörperter Gott, Gottmensch, *δεύτερος θεός* zu betrachten; denn den Unendlichen selber kann der Mensch nicht ermessen, sondern sich nur unter dem Bilde der höchsten menschlichen Vollkommenheit vorstellen" [2]).

[1]) Cramer's Vorlesungen S. 124.

[2]) Ueber das Problem der Sünde äußert sich Cramer S. 402 dahin, daß es wohl eine objective, nicht aber eine subjective Nothwendigkeit des Sündigens geben könne und nur die subjective Selbstbestimmung zur Sünde zurechnungs-

Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius in Jena (gest. 1843) nimmt für uns nur eine Nebenstellung ein. Als höchst gelehrter, scharf beobachtender und fein combinirender Dogmenhistoriker verdient er noch jetzt unsere Beachtung, und er ist zu früh aus der Hand gelegt worden. Doch ist bekannt, daß es diesem trefflichen und philosophisch gebildeten Forscher an entwickelnder Denkkraft gebrach. Seine Darstellungen verlaufen in interessanten Aphorismen, die aber durch den Reichthum des anhängenden Geschichts- und Beobachtungsstoffes allzu sehr belastet werden; darum war er, — auch seine Grundzüge der biblischen Theologie und seine Ethik beweisen dies, — zum Systematiker wenig geeignet. Was er selber wollte, beweist seine Kritik Wegscheider's, aber auch seine Proteste gegen Harms und gegen die nachherigen Angriffe auf die academische Lehrfreiheit. Er sah als Theologe auf die Schwächen des vorigen Jahrhunderts zurück, die gangbaren Formen des Rationalismus genügten ihm nicht, doch hat er sich später einem positiveren und durch Schleiermacher's Einfluß modificirten Rationalismus angeschlossen. Wir dürfen Baumgarten-Crusius zu denen zählen, welche von den schwierigen und streitigen Dogmen, die theilweise nur entstellende Auffassungen des Urchristenthums, wenn nicht Nachklänge fremdartiger Vorstellungen waren, zu dem wahren praktischen Lebensgrunde des Christenthums an der Hand der Wissenschaft vordringen wollten. In diesem Sinne war er Freund eines sittlich-religiösen Glaubens, welcher davor bewahrt werden soll, durch Lehren verdunkelt und entweiht zu werden; denn diese sind das Spätergekommene, welches das Schicksal aller menschlichen Begriffsbildung theilt. Es ist der Gottesgedanke, der das menschliche Leben

---

fähig und strafbar sei. „Weder die objective Nothwendigkeit des Sündigens hat erst mit Adam begonnen, unter welcher vielmehr Adam schon vor dem Falle stand, noch findet nach dem Falle eine subjective Nothwendigkeit des Sündigens statt, bei welcher weder Freiheit noch Zurechnung denkbar wäre und Gott selbst der der Urheber des Uebels genannt werden müßte. So nothwendig als es ist, daß die Wissenschaft den Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Nothwendigkeit festhält: so wenig kann sich doch der religiöse Mensch als solcher um denselben kümmern. Vielmehr bleibt dieser bloß dabei stehen, daß er sich selbst wegen seiner Sündhaftigkeit anklagt, indem er dieselbe bloß auf die Rechnung seiner Freiheit bringt."

sichert und erhebt. Offenbarung ist ein Handeln Gottes, für sie findet sich kein schickliches Werk als das einer „großen Anstalt für alle Zeiten und zu dem Zweck, die heiligsten Güter der Menschenseelen, vor Allem aber den Glauben zu ertheilen und zu erhalten." Dieses Werk hat Christus auf Erden gegründet, „durch ihn ist, so zu sagen, das Ewige in die Welt eingetreten, also daß derselbe Glaube, mit welchem der Mensch den ewigen Gott umfaßt, auch in Christus die Offenbarung des Ewigen schaue und anbete." Ob aber diese Offenbarung unmittelbar oder mittelbar erfolgt sei, braucht weder, noch kann es vollständig beantwortet werden. Auf solche Grundanschauungen ist die Einleitung in das Studium der Dogmatik und das spätere „Compendium" gebaut, und über seine Berührung mit Schleiermacher hat sich Baumgarten-Crusius selbst ausgesprochen [1]).

Endlich fehlt in diesem Kreise noch Wilhelm Martin Leberecht de Wette, geb. 1780 bei Weimar, gest. am 16. Juni 1849 zu Basel, und daß wir ihn als eine der tüchtigsten, reinsten und liebenswürdigsten Persönlichkeiten, welche die theologische Literatur dieses Jahrhunderts aufzuweisen hat, willkommen heißen, wird der Leser nicht anders erwarten. De Wette war ein Lehrer Deutschlands, die Studirenden mehrerer Decennien haben ihn in die Grundlage ihrer Büchersammlungen aufgenommen, und doch wirkte er stets auch auf die Kenner, selbst wo er für Schüler arbeitete. Die Wirkung seiner Schriften hat er nicht überlebt und sie reicht bis zur Gegenwart. Viele haben es beklagt, daß dieser vorzügliche und unermüdliche Schriftsteller seine Kräfte so sehr getheilt, daß er als biblischer Kritiker und Commentator beider Testamente, als Bibelübersetzer, als Darsteller der Religionslehre und der Dogmatik und

---

[1]) Einleitung in das Studium der Dogmatik, Lpz. 1820. Grundriß der ev. kirchl. Dogmatik, Jena 1830. S. Hase, Hutt. red. § 27 und Frank, die Theologie Jena's, S. 117: „Der Standpunkt des Baumgarten-Crusius, der im Einzelnen immer etwas elastisch und fließend geblieben ist, charakterisirt sich durch die Annahme unerkennbarer Transcendenzen, unter welche Kategorie auch die Fragen über Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit göttlicher Offenbarung fallen." — Unbekannt geblieben ist mir Theile, Tabulae rer. dogm. compendiariae, p. 1. 2. Lips. 1830.

Moral aufgetreten und nur der kirchenhistorischen Forschung, — von Luther's Briefen abgesehen, — fremd geblieben ist. Allein zu einer wissenschaftlichen Concentration, die spät zum Ziele führt und lange Pausen des Stillschweigens auferlegt, war er als eine mittheilsame Natur nicht geschaffen, wie überhaupt nicht zu einer einseitigen Größe. An dem Beifall, welchen seine Lehrbücher fanden, hatte deren Form nicht geringen Antheil; denn er hat sich um die Ausbildung der theologischen Lehrsprache sehr verdient gemacht. Präcis, kühl, gedrungen, stets geschmackvoll und besonnen als Exeget und Epitomator, war er doch in andern Schriften auch rhetorischer Erhebung und poetischer Wärme fähig ohne blendend zu werden; denn er war ein guter Deutscher, der den Eindruck nicht machen will, sondern nur wiedergeben was in ihm lebt.

Darstellungen seines Bildungsganges besitzen wir von bester Hand[1]); es ergiebt sich aus ihnen, daß er sehr zahlreiche Anregungen empfangen, daß er sie aber auch mit ungewöhnlicher Anstrengung zu einem selbständigen Eigenthum zu verarbeiten vermocht hatte. Griesbach und Paulus haben ihn zum kühnen Kritiker, Herder zum christlichen Humanisten, Fries zum religiös-ästhetischen Idealisten gemacht; der Verkehr mit Schleiermacher steigerte und vertiefte seine theologische Reflexion: aber es war sein Verdienst, diese heterogenen Bestrebungen in einer umfassenden Religionsanschauung zu einigen. Bekanntlich hat sich de Wette als Kritiker dem Rationalismus entschieden zur Seite gestellt, er verfiel sogar zuweilen dem Vorwurf einer übertriebenen Skepsis, bis ihn späterhin die sehr veränderte Sachlage schonender und vorsichtiger stimmte. Mit Verwerfung der gewaltsamen natürlichen Deutungen führt er die mythische Ansicht in mehrere Bestandtheile auch des Neuen Testaments ein, dem Wunder gegenüber erklärt er sich niemals für starkgläubig; aber sein Zweifel gilt nur dem einzelnen historischen Umstand, Stoff oder Datum, er ist verbunden mit einem Glauben an die offenbarende Thatsache des Evangeliums und mit einem begeisterten Ver-

---

[1]) Vgl. die Gedächtnißrede von Hagenbach, Lpz. 1850, dessen Artikel bei Herzog, und Schenkel's Abhandlung: d. W. u. die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit, 1849.

auen auf die bildende Macht der religiösen Ideen, welche in und
lt jenen historischen Größen und durch sie eine unendliche schöpfe-
sche Wirksamkeit empfangen. Eine ideale Wahrheit ruht auf dem
blisch-historischen Stoff, mit ihr soll derselbe durch symbolische
eutung stets verknüpft werden; denn zu dieser ist de Wette
derzeit zu greifen geneigt und er treibt seinen ästhetisch-frommen
dealismus zuweilen, wie im „Theodor", bis zum Uebermaß. In
e Wette's theologischer Entwicklung sind mehrere, wiewohl nicht
ell abstechende Stadien nachgewiesen worden; doch finden wir ihn
ets in der Ueberzeugung mit sich einig, daß der protestantische
heologe als solcher untersuchen und zweifeln muß und nicht überall
im Wissen und Fürwahrhalten gelangt, dagegen der Glaube an
as Unsichtbare im Sichtbaren soll ihn nie verlassen.

Nur die dogmatischen Leistungen de Wette's sollen hier
was genauer geprüft werden, diese aber werden erst durch ihren
ligionsphilosophischen Hintergrund verständlich. Mit voller Ueber-
ugung hat er sich an seinen Lehrer Fries angeschlossen, ihm wollte
r, wenn auch nicht seine Ansicht selber, doch deren ganze systema-
sche Gestaltung verdanken [1]). Fries bot ihm ein empirisch-kritisch-
eculatives Lehrsystem auf anthropologischer Grundlage, und er
ellte demselben eine Theologie zur Seite, in welcher gleichfalls

---

[1]) Die schöne Monographie: Jakob Friedrich Fries, aus seinem handschrift-
hen Nachlasse dargestellt von E. Henke, Lpz. 1867, erschien zu spät, um an
tscheidender Stelle von mir gebraucht werden zu können. Hier benutze ich sie
ır, um auf das Verhältniß von de Wette zu Fries hinzuweisen, über welches
r Erstere sich in einem von Henke in den Beilagen S. 277 mitgetheilten Auf-
tz: Zum Andenken an J. Fr. Fries (Basel 1843) ausspricht. Er erklärt sich
it diesem principiell völlig einverstanden und nennt ihn „einen der größten
enien, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat." „Daß Fries als
lbständiger Nachfolger Kant's die Philosophie auf dem rechten Wege fortgeführt
t, ist für mich eine entschiedene Wahrheit, und ebenso gewiß bin ich, daß die
utsche Philosophie, wenn sie die von Fichte, Schelling und Hegel eingeschlagenen
rrwege durchmessen und das Bewußtsein gewonnen haben wird, daß sie zum
inen Nichts führen, vorausgesetzt daß der Geist der Wahrheit in ihr fortlebt,
f jenen Weg zurückkehren wird." Aehnliche Ansichten sind auch unserer Zeit
cht fremd, in welcher Kant's Werke abermals herausgegeben und eifrig gelesen
erden.

empirische, kritische und idealistische Elemente verbunden sein sollten. Wie in der Philosophie des Meisters eine gesunde Empirie als Anfang aller Wissenschaft, verbunden mit Mathematik und Naturkunde, zur Erkenntniß der höchsten allgemeinen Wahrheiten den Weg bahnt: so soll auch in der Theologie ein freies kritisches Verfahren dem Interesse an dem christlichen Glaubensgut nicht entfremden, sondern zu Hülfe kommen. Für beide gilt das Bewußtsein einer unmittelbaren Wahrheit, die keines Beweises bedarf, und ebenso der Grundsatz, daß wegen der Beschränktheit des menschlichen Verstandes die ewige Wahrheit nur unter der Form der Verneinung oder der Aufhebung der unserer Erfahrungswissenschaft gezogenen Schranken erkannt und „außerdem nur in dichterischer Anschauung oder gläubiger Ahnung angestrebt werden kann." Was die Theorie bloß negativ zu bestimmen vermag, wird dem glaubensvollen Geiste als positive Realität gegenwärtig, um ihn über die Grenzen des bloßen Wissens zu erheben. Die Religion hat ihren Lebenspunkt im Gefühl, sie ist kein Nothbehelf wie bei Kant, noch hängt die Moral an dem starren Gesetz des kategorischen Imperativs. Die schönen Künste haben mit der Religion die gleiche sittliche Grundlage, auch ihnen liegt ob, die speculativen Ideen zu erfüllen, zu verwirklichen [1]).

Diese Gedanken erfüllen de Wette dergestalt, daß er sie wiederholen muß, so oft er von der Religion und Theologie im Allgemeinen handelt. Er freut sich der großen Entdeckung der neueren Philosophie, die sich entschlossen hat, dem Glauben schon vor dem Denken und der Reflexion ein psychologisch nothwendiges Dasein zu geben; er findet darin ein fruchtbares Ergebniß der Forschung, daß Wahrheiten anerkannt werden, die nicht selber der philosophischen Beweisführung unterliegen, von denen aber gezeigt werden kann, daß wir sie glauben müssen, so wahr wir vernünftig sind. Die Theologie, indem sie Glauben fordert, bringt also nichts Neues und Fremdes hinzu; Wissen und Glauben werden mit Bestimmtheit unterschieden, aber die Philosophie fordert Beides auch für die Entwicklung ihres eigenen Gedankenganges. Die Eintracht der

---

[1]) S. den genannten Aufsatz S. 287—89.

philosophischen und theologischen Geistesthätigkeit ist dargethan. Nicht minder freudig erklärt sich de Wette für die von Jakobi und Schleiermacher der Religion gegebene Grundbestimmung im Gefühl, und diese Religionsansicht erhält bei ihm durch den Zusatz des Symbolischen und Aesthetischen eine eigenthümliche Färbung, wiewohl sein Aesthetisches nicht im gewöhnlichen Sinne verstanden werden darf. Er gewinnt auf diesem Wege eine Offenbarung, die zwar von Außen an den Menschen herantritt, aber erst durch den Gottessinn, mit welchem er sie aufnimmt, die seinige wird. Und er gewinnt eine Frömmigkeit, welche durch sich selbst zur Sittlichkeit forttreibt, ohne eine schlechthin unabhängige und bloß natürliche oder philosophische Moral neben sich bestehen zu lassen. Gleichwohl bleibt die Theologie an ihren historischen und biblischen Stoff gebunden, sie soll ihn frei untersuchen, zu klarem Bewußtsein bringen, das System selber von den ihm aufgedrungenen begrifflichen Künsteleien reinigen; sie soll aber auch das wahrhaft Religiöse durch ahnungsvolle sinnbildliche Bezeichnung schonen und fortpflanzen, wohl wissend, daß das Geheimnißvolle, was geglaubt und nicht durchschaut wird, in der Religionslehre niemals fehlen kann [1]). Unter diesen Umständen behauptete de Wette, im Wesentlichen mit Schleiermacher dasselbe Ziel zu verfolgen; und wirklich sind ihre Bestrebungen sehr verwandt. Beide wahren sich volle Freiheit der Geschichts- und Schriftforschung, Beide geben der Lehre, an welche sie anknüpfen, eine qualitativ veränderte Fassung; sie wollen dem Wesen der Religion treu bleiben, welche ihren Inhalt theils von der bloß historischen Kenntniß, theils vom speculativen Wissen und der rein objectiven Beweisführung unterscheidet. Was der Eine religiöse Ahnung oder Beschauung nennt, ist demjenigen ähnlich, was dem Anderen

---

[1]) Diese grundlegenden Erläuterungen finden sich besonders in der Schrift: Religion und Theologie, Berl. 1815. 21., sowie in den Vorlesungen über die Religion, Berl. 1827, vgl. S. 44. 80. Die letzten Abschnitte betreffen den Gang des Protestantismus und der Theologie, woselbst S. 499 gesagt wird: „Im Ganzen sind die Bestrebungen der neueren Theologie wohlthätig und der Religion förderlich gewesen. Sie hat uns vom Buchstaben und Formenwesen erlöst, ein lebendiges tiefes Verständniß der Schrift geöffnet und das Christenthum als Sache des Herzens und Lebens geltend gemacht."

die fromme Erfahrung und das christliche Selbstbewußtsein zuführt. Aber man bemerke wohl, daß de Wette die Berechtigung seines Glaubens aus der Philosophie selber nachweist, während Schleiermacher die Frömmigkeit als ein selbständiges Factum des Geisteslebens festhält und der Theologie zum Grunde legt.

De Wette war daher genöthigt, auch seiner Dogmatik einen religionsphilosophischen Schlüssel voranzustellen; solche Prolegomena, wie sie den ersten Theil des Lehrbuchs eröffnen, kannte man 1813 noch nicht[1]). Alle menschliche Ueberzeugung, sagt er hier, wird durch Erfahrung, die nicht auf Täuschung beruhen kann, und durch Verstand gegründet. Diese erste oder Naturansicht der Dinge führt Begriffe ein, die sich gegenseitig beschränken und aufheben, dem Sein also keine volle und objective Realität vindiciren. Die Vernunft kommt in der Mitte dieser Theilvorstellungen der Verstandeserkenntniß zu keiner Befriedigung; die Einheit und Nothwendigkeit des Seins, welche sie fordert, findet sie nur in der Idee des Absoluten oder der Gottheit. Die Vernunftansicht, indem sie zu den Ideen Gottes, der Seele und Freiheit als zum Wesen der Dinge aufsteigt, scheint sich also von dem natürlich-empirischen Standpunkt zu trennen, aber zerfallen kann sie mit diesem nicht. Die dritte Geistesfunction, Glaube und Gefühl, kommt ihr zu Hülfe, denn ihnen ist es angeboren, beide Welten, die sinnliche und übersinnliche, zu verknüpfen. Das gläubige Gefühl ahnt in der Erscheinung ein Dasein und Wirken des Ewigen und wird dadurch zum Aneignungsorgan der natürlichen wie auch der historischen Offenbarung. Der idealen Ansicht wird die Welt zu einem Spiegel göttlicher Kundmachung; unter den heiteren Eindrücken der Zweckmäßigkeit und unter den traurigen einer vorhandenen Störung und Disharmonie giebt sich der Geist den Aufschwung zur Andacht und Anbetung. Mit diesen Sätzen gelangt der Verfasser bis an die Schwelle der Theologie und Dogmatik, und weiter wollte ihm Fries nicht folgen[2]); die ästhetische Behandlung des dogmatischen Stoffes leuchtete

---

[1]) Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Th. 1. zuerst 1813. 3. A. 1831. Th. 2. 1816. 21.

[2]) Wie dies de W. selbst bezeugt in dem angeführten Aufsatz S. 289.

diesem nicht ein, und die grundzügliche Eintracht mit der Philosophie war wieder gestört. De Wette aber muß fortfahren, indem er die entwickelten Factoren der Religionslehre vergleicht und verbindet. In der Theologie soll die Auffassung des natürlichen Verstandes zu ihrem Rechte kommen, neben ihr aber auch die des gläubigen oder ahnungsvollen Gefühls ihre Stelle finden; jene entspricht dem Naturalismus, diese dem Supranaturalismus, welche beide in einem hochgefaßten Rationalismus zu vereinigen sind [1]). Demgemäß empfängt die Dogmatik die Aufgabe einer wissenschaftlichen Verwaltung dessen, was die Religion als historische Erscheinung in sich trägt und was sie in jedem Zeitalter eigenthümlich ausbildet. Sie soll die natürlichen, zeitlich bedingten, mit anderen Gebieten des menschlichen Geistes zusammenhängenden und darum der kritischen Sichtung bedürftigen Bestandtheile von den rein religiösen unterscheiden, soll also theils beurtheilen theils religiös anschauen, und bei dieser Verständigung übernimmt die Vernunft die Leitung; denn es würde ein Mangel an Selbstbesinnung sein, wenn die letztere der Offenbarung entgegengesetzt oder das Göttliche in ihr geleugnet würde. Dies das Programm, welchem de Wette im Ganzen treu geblieben ist. Ueber den theologischen Rationalismus äußert er sich nicht überall gleichmäßig und bestimmt. Er behauptet dessen kritisches Recht und verwirft dessen verstandesmäßige, die Wirksamkeit des religiösen Geistes beschränkende Einseitigkeit. Er rügt den Fehler der älteren Schule, welche der Meinung folgt, als ob der Inhalt der christlichen Verkündigung aus der Vernunft geschöpft und durch Denkthätigkeit erreicht werden könne, und er tadelt die Sprödigkeit desselben Standpunkts in der Grenzbestimmung des Natürlichen [2]). Das Alles sind Berichtigungen des überlieferten rationalistischen Verfahrens; von Wegscheider wurde ihm sogar die Wiederaufnahme pietistischer Vorstellungen zum Vorwurf gemacht. Dessen ungeachtet hat de Wette niemals geleugnet, daß es einen Rationalismus gebe, welcher die Obliegenheiten der protestantischen Religionswissen-

---

[1]) Vgl. die „Vorbereitung" im ersten Theil des Lehrbuchs bes. § 13. 30—45.

[2]) Im Zusammenhange erklärt sich de Wette darüber in einem Abschnitt seines späteren Werks: der christliche Glaube vom Standpunkte des Glaubens, Basel 1846.

schaft, — den Gewinn der Verstandesuntersuchung zu sichern, aber auch der idealen Betrachtungsweise Raum zu gewähren, — zusammenfassen wolle, das Problem selbst also, wenn nicht vollständig, so doch annähernd zu lösen vermöge.

Aber welche Anstalten trifft der Dogmatiker, um selbst dem Ziele näher zu kommen? Neuerlich ist sein Standpunkt als der des ästhetischen Rationalismus im Unterschiede von dem intellectuellen und moralischen, die vorangegangen waren, bezeichnet worden. Er läßt seiner Einleitung ein doppeltes historisches Actenstück folgen, und daß er auch darin Schleiermacher zur Seite tritt, wird von Hagenbach treffend hervorgehoben; denn historisch vermittelt und fortgepflanzt ist die Summe von Daten und Vorstellungen, aus denen der Glaube seine Nahrung schöpft. Dogmatik ist Darstellung des Christenthums aus dem Gesichtspunkt der verständigen Ueberzeugung im Verhältniß zu einer Zeitbildung. Das Lehrbuch liefert einen doppelten Entwurf als grundlegende biblische und als kirchliche Glaubenslehre. Der erste Theil hat durch die hier zuerst durchgeführte Unterscheidung des Hebraismus und Judaismus Epoche gemacht, der zweite liefert ein Abbild der Lutherischen Kirchenlehre, verschieden von Wegscheider's und Bretschneider's Darstellungen theils durch die Verbindung des Symbolischen mit der späteren dogmatischen Entwicklung, theils aber auch durch die mildere Stimmung und das versöhnliche Urtheil über den Werth der Orthodoxie. Die Ansprüche der Kritik zu ermäßigen, die kirchliche Satzung von der anhaftenden allzu großen Mißgunst zu befreien, ihren wahren geistigen Sinn annehmlich zu machen, ist die an vielen Stellen durchblickende Absicht. An Schlußworten und Zwischenbemerkungen erkennen wir den Geist des Schriftstellers. Die Schöpfungsidee gehört dem Glauben, nicht der Erfahrung an, denn Glauben und Wissen bleiben streng gesondert. Mit vollem Recht darf die alte Trinitätslehre antiquirt werden; was übrig bleibt, soll aber nicht die Eine Ansicht Gottes des Vaters sein; denn „Gott in der Welt, in Natur und Geschichte lebendig zu fühlen und ihn über der Welt als höchstes Wesen zu denken," ist der wahre Gottesglaube. Die Annahme angeborener Vollkommenheiten des ersten Menschen,

an sich unhaltbar, bahnt doch den Weg zur Erkenntniß der menschlichen Unwürdigkeit. Die kirchliche Sündenlehre, obwohl allzu schroff und mit dem unwahren Moment einer unmittelbaren Zurechnung behaftet, ist doch wahrer als der Pelagianismus. In der Prädestination muß ein Zug besonderer Erwählung mit dem allgemeinen Heilsrathschluß zusammengedacht werden. Die Lehre von Christo hat durch Vorherrschaft der Verstandesconsequenz zu großen Verwirrungen geführt. Man soll den Glauben an die Gottheit Christi, welcher ideal-ästhetischer Art ist und dem frommen Gefühl angehört, nicht durch Definitionen beschweren; die Wissenschaft soll ihn vielmehr negativ schützen, positiv aber auf seinen wahren Kern, d. h. auf die in Christus gedachte Verknüpfung des Göttlichen und Menschlichen, die in der Heiligkeit und Sündlosigkeit ihren Ausdruck findet, zurückführen. Dann erscheint Christus in irdischer Beziehung als Mensch, in höherer sittlicher als Gottessohn (Röm. 1, 3); in ihm ist der Abglanz und das Ebenbild Gottes erschienen (Hebr. 1, 3. Phil. 2, 6. 7). Da endlich jede Thatsache als Gegenstand der Ahnung Symbol heißen kann: so ist der Tod Jesu, bewußt oder unbewußt, Symbol der Versöhnung, aber ein geschichtliches, nicht menschlich erfundenes sondern von Gott selbst aufgestelltes [1]).

[1]) Vgl. Lehrbuch II, 2. A. § 44. 56. 62. 66. 73. Mit der Versöhnungslehre hängt auch de Wette's berühmte Abhandlung: De morte Jesu Christi expiatoria, 1813 (Opuscula, 1830) zusammen, deren kühne kritische, obwohl zugleich ideal sittliche Tendenz er später nicht mehr vertheidigt hat. Sein älterer Standpunkt läßt sich auch mit Briefen belegen. Aus einem mir von Herrn Dr. Henke freundlich mitgetheilten Briefe möge folgende Stelle hier Platz finden. Er schreibt Berlin 1811 an Fries: „Schleiermacher nimmt an, das Christenthum sei ein fortzubildendes, eine Grundstimmung des religiösen Gemüths, welche nur verschieden nach verschiedener Zeitbildung zur Selbstverständigung gebracht wird. Diese Selbstverständigung wäre also das Vergängliche, jene Stimmung aber das Bleibende. Wir sind daher Christen, wenn wir nur diese Stimmung haben. Wir können das, was zur Selbstverständigung der verschiedenen Zeiten gehörte, also auch der urchristlichen Zeit, fallen lassen. Somit ist der Knoten gelöst, an dem sich unsere Theologen jetzt so erbärmlich abmühen. Sie sehen nämlich ein, daß die biblischen und andere christliche Dogmen nicht mehr für uns passen, weil unser Verstand weiter ausgebildet ist; sie suchen sie daher zu umgehen oder anders zu deuten, d. h. den untauglichen Begriffen andere ähnliche und tauglichere unterzuschieben. Schleiermacher würde nun consequent sagen: laßt die Dogmen fahren und be-

Die Zahl dieser dogmatischen Urtheile und Winke läßt sich aus anderen Schriften desselben Verfassers leicht vermehren, namentlich aus dem „Theodor", wo alle Lehrfragen berührt werden. Das Lehrbuch hat bekanntlich Twesten seinen 1826 edirten Vorlesungen zum Grunde gelegt, auch eignet es sich zum Leitfaden, weil es einem erläuternden Vortrage gute Materialien und glückliche Anknüpfungspunkte darbietet, ohne ihn zu binden.

Mit allen tiefer begabten Schriftstellern theilt de Wette die schöne Eigenschaft, daß er seinen Leser mit sich selbst in einen inneren Rapport setzt und daher auch nie leer und unbewegt entläßt, auch dann nicht, wenn derselbe andere Gedanken mitbringen sollte; man wird stets versucht, über den Text hinauszulesen. Und ebenso besitzt seine Auffassung eine anregende Kraft. Der religiöse Idealismus, den er vertritt und welcher ihn in den Stand setzt, „das Menschliche und Göttliche im Christenthum mit einander zu verknüpfen", hat eine allgemeine Wahrheit, die wir um so weniger verleugnen, da wir selbst sie nicht entbehren wollen; sie liegt in der Anerkennung zweier qualitativ verschiedener, aber vereinbarer geistiger Thätigkeiten. Die Kritik ist gut und hat volle Freiheit in sich selbst, aber sie erschöpft sich in der Ermittelung des Einzelnen, daher soll sie noch eine andere Betrachtungsweise gelten lassen, welche das Ganze schauen und nach idealen Gesichtspunkten auslegen will, weil eben in der historischen Religion das Factische und Sichtbare zugleich

---

haltet nur die ihnen zum Grunde liegenden Ideen, d. h. man soll die Ideen von ihrem Leibe befreien, der abgestorben ist, damit sie sich, so Gott will, einen andern anbilden. Dies Letztere geht nun so schnell nicht, aber zuvörderst ist doch viel gewonnen, wenn man sie rein auffaßt und rein wiedergiebt, und dies zuvörderst wissenschaftlich in der Dogmatik, was leichter ist, und dann auch, was schwerer ist und schon ästhetische Darstellung fordert, in der Predigt und Katechese. Ich will nun in der Bibel die religiösen Ideen aufzeigen und so gleichsam die Grundnorm des Christenthums aufstellen. Die Dogmen aber als solche will ich durch philosophische Kritik als nichtig darstellen. Hiermit zeige ich der Fortbildung des Christenthums den Weg, ich bin also ein Kirchenfürst, wie Schleiermacher sagt. (Lesen Sie doch dessen Encyklopädie und sagen Sie mir Ihre Meinung darüber.) Wollen Sie mir diese Fürstenkrone versprechen? Ist diese Ansicht von der Fortbildung des Christenthums unrichtig: so kann es gar kein Christenthum mehr geben."

der Ausdruck einer unsichtbaren Wahrheit ist. Der Theologe soll daher Beides, was das kritische Urtheil und was die historisch offenbarte Idee ihm darbieten, zur Anwendung bringen, weil er sonst entweder von der religiösen Ansicht oder von der untersuchenden Thätigkeit scheiden würde. Mit dieser Combination tritt de Wette einem selbstgenugsamen Kriticismus und ebenso einem kritiklosen Dogmatismus entgegen; den ersteren will er mildern, den anderen entfesseln und aus seiner Starrheit erlösen und bedient sich dazu der von seiner Philosophie entlehnten Hülfsmittel. Etwas Aehnliches wird Jeder wollen, der sich in der Religionslehre über den historischen Empirismus zu erheben sucht. Auch die Kategorie der symbolischen Deutung ist keineswegs unbrauchbar und ohne Recht, denn es wird in der dogmatischen Reflexion jederzeit Stellen geben, wo sie benutzt werden muß. Allein was de Wette die ästhetische oder gläubige Auffassung nennt, das würde doch nicht entstehen können, wenn ihm nicht ein historisches Object gegeben wäre; folglich muß es aus diesem hergeleitet werden. De Wette aber stellt es einfach neben oder über die historische Betrachtung, er erhebt es zum Schlüssel des dogmatischen Verständnisses und überläßt ihm Alles, was die dogmatische Kritik unerledigt läßt, aber auch nicht wegwerfen soll. Man hat ihm mit gutem Grund entgegnet, daß bei diesem Verfahren der Ausdruck des idealen Sinnes mit der Verstandesansicht dualistisch zerfalle; die eine hört da auf, wo der andere anfängt, und die zwischen ihnen liegende Kluft bleibt unausgefüllt. Nach seiner Erklärung ist die kirchliche Lehre von Christo mit der Wissenschaft in Conflict gerathen, weil sie verstandesmäßig ausgeprägt wurde; da aber der Glaube an die Gottheit Christi ideal-ästhetischer Art ist: so hat dennoch die Kritik eine Mystik, welche die Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen in Christo mit gesunder sittlicher Kraft des Gefühls lebendig umfaßt, freundlich neben sich zu dulden [1]). Aber bei der freundlichen Duldung mag es wohl praktisch und im Bereich der religiösen Stimmung, wird aber nicht wissenschaftlich bewenden können, und der allgemeine

[1]) Vgl. das Lehrbuch II, § 66. Dazu Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, III, S. 796. 97, wo jedoch de Wette zu ungünstig beurtheilt wird.

Grund, daß über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen keine Theorie nach positiven Begriffen gegeben werden könne, vermag doch das Verlangen nach einer adäquateren Lehrbezeichnung nicht zurückzuhalten. Nach unserer Meinung besteht das Unhaltbare in de Wette's Verfahren nicht darin, daß er Christus als Ausdruck der Idee oder des christlichen Princips selber denkt, denn sein historischer Christus ist ja selbst ein idealer als Urbild der Heiligkeit und Gottesgemeinschaft, sondern darin, daß er die „Mystik" des Dogma's als eine berechtigte und ungefährliche, weil aus der Quelle der ideal-ästhetischen Denkweise herstammende, sich selber überläßt, zufrieden seinerseits gleichwohl eine andere Auffassung neben sie gestellt zu haben. Sein ästhetisch-symbolischer Idealismus gleicht einem Aether, welcher über dem christlichen Lehrgebäude schwebt und zu welchem der Theologe ahnungsvoll emporblicken soll, während er übrigens den schwierigen Weg exegetischer und historischer Forschung verfolgt. De Wette hat dieses Mißverhältniß selbst gefühlt und sich daher später auf einen bestimmter umgrenzten Standpunkt zurückgezogen; seine nachherige Darstellung vom „Wesen des Glaubens" (1846) tritt dem erneuerten orthodoxen Scholasticismus eben so scharf entgegen, wie sie den Uebertreibungen des Rationalismus widerstrebt, in der dogmatischen Reflexion schließt sie sich enger an Schleiermacher an. Im Allgemeinen hat er jedoch die Moral mit größerem Erfolg als die Dogmatik bearbeitet, denn in jener konnte er sein ganzes Talent als kritische Schärfe wie als feine psychologische Wahrnehmungsgabe und nicht minder seine christliche Sensitivität in harmonischer und anziehender Verbindung wirken lassen.

Hier und da findet sich in den Schriften dieses Mannes ein wehmüthiger Zug, ein leiser Ton der Klage über den theologischen Streit, in welchen er sich gemischt, den er aber nicht geschlichtet habe. Die Nachwelt kann ihn nicht mehr trösten, aber nachrühmen soll sie ihm, daß er dennoch sehr viel geleistet hat, weil er den Streitenden selber förderliche Kräfte und Stoffe zuführte und ihre wissenschaftliche Ausrüstung bereicherte.

Soweit führt uns die Reihe der Dogmatiker, in welcher nur

Einer fehlt. Die gegebene Uebersicht beweist, daß sich während der letzten Decennien zahlreiche und achtbare Talente auf diesem Felde hervorgethan hatten. Im Vergleich mit den Anfängen des Jahrhunderts hatte sich jetzt der Schauplatz der dogmatischen Studien sehr in die Breite vergrößert. Zwar die äußerste Rechte ist damals nicht erreicht worden; übrigens aber hatten die der Sache nach möglichen Stellungen doch Vertreter gefunden, und so ungleich ihr Erfolg auch sein mochte: so viel konnte doch Jeder darthun, daß sich auch seinem Standpunkte noch etwas Beherzigenswerthes abgewinnen lasse. Mit dieser vielseitigen Vertheilung der Kräfte mußte die gegenseitige Achtung aller polemischen Bitterkeiten ungeachtet dennoch steigen; der Werth einer verschiedenen und selbst gegensätzlichen Behandlung des Gegenstandes wurde anerkannt, und wie z. B. Bretschneider in seinem Handbuch neben Wegscheider auch Steudel und Twesten empfiehlt: so haben auch Andere, statt lediglich auf sich selbst und den Gleichdenkenden zu fußen, noch einiges Nachbarliche zur Ergänzung herbeiziehen wollen.

Schwerer lassen sich die inneren Ergebnisse dieses letzten Abschnitts fixiren; Jeder wird geneigt sein, sie in seinem Sinne zu deuten. Ich selbst glaube folgende Sätze verantworten zu können:

Der eigentliche oder dogmatisch-metaphysische Supranaturalismus hat nicht gesiegt, auch nicht der vulgäre Rationalismus; nicht dieser und nicht jener hat die bedeutendsten religiös-wissenschaftlichen Kräfte an sich gezogen. Aber Christus und sein Werk stehen wieder als Geschichts- und Geisteswunder in ihrer schöpferischen Herrlichkeit und einzigartigen Erhabenheit da. Ihr offenbarender Werth ist gerettet. Das Schriftprincip ist stehen geblieben, auch ohne durch eine besondere Inspirationslehre gefesselt zu werden. Die Bekenntnißschriften sind als Artikelreihen und Dogmensammlungen und folglich in ihrer bloß dogmatischen Gestalt nicht mehr maaßgebend; dagegen erweisen sie sich als Zeugnisse der kirchlichen Glaubensrichtung und ihrer Motive werthvoll und unentbehrlich. Das allgemeine Recht, den Glaubensinhalt aus dem Gesichtspunkt der Denkbarkeit oder Vereinbarkeit mit dem wissenschaftlichen Princip zu prüfen, ist nicht widerlegt worden; doch soll dabei in der Lehre nicht die bloße Lehre als

das Höchste und Letzte gesucht, sondern auf die ganze Wahrheit und Wirksamkeit des religiösen Bewußtseins, sowie auf den unterscheidenden Charakter des Christenthums eingegangen werden. Das sind die disjecti membra poëtae, und folglich hat jeder Standpunkt, der kirchliche, der biblische und der kritische, für die dogmatische Arbeit sein Contingent zu stellen. Untergegangen für den religiösen Geist oder der frommen Betrachtung schlechthin entzogen ist —— nichts außer demjenigen, was untergehen mußte, die Alleingültigkeit gerade dieser überlieferten Satzungen. Fragen wir aber, durch wen die eben angegebenen lebensfähigen Bestandtheile zusammengefaßt und einem großen wissenschaftlichen Ganzen einverleibt worden sind: so ist dies nur durch Schleiermacher geschehen, von ihm aber als dem Erneuerer des dogmatischen Studiums durch Auslegung der Frömmigkeit wie durch systematische Kunst und dialektische Meisterschaft, in großartiger Weise geleistet worden. Unsere Bewunderung seines Verdienstes gedenken wir im Folgenden weder durch allgemeine Lobsprüche noch durch eine durchgängige Beistimmung, sondern dadurch zu bethätigen, daß wir ihm einen ausführlichen Abschnitt widmen.

Zweiter Abschnitt.

Schleiermacher's Glaubenslehre.

I. Einleitung.

Der bestimmt umschriebene Zweck dieses Werks überhebt uns der Pflicht, diesen letzten Abschnitt mit einer eingehenden Erörterung über Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher's Persönlichkeit, Lebensgang [1]), religiöse und theologische Entwicklung zu eröffnen, wobei wir ohnehin fast nur das Oftgesagte würden wiederholen können. Nur darauf möge hier kürzlich aufmerksam gemacht werden, daß man allerdings von der Persönlichkeit dieses Mannes etwas wissen muß, um seine Schriften ganz zu würdigen. Die Beschäftigung mit denselben reizt nicht nur, sondern nöthigt beinahe zu einer genaueren Nachfrage nach dem Verfasser, der in einer so seltenen Eigenthümlichkeit in allen seinen Leistungen sich selber mittheilt. Wie viele gelehrte Commentare und selbst dogmatische Systeme sind geschrieben worden, welche das Interesse an ihrem Urheber ganz in den Hintergrund treten lassen oder einer literarischen Nebenpflicht anheimgeben! Die moderne Wissenschaft hat sich lange einer absoluten Sachlichkeit gerühmt, welche alles Persönliche immer nur gelten läßt, soweit es in dem Princip enthalten ist, indem sie jenes Andere, was die Idee immer nur annähernd in sich aufnehmen kann, von

---

[1]) Was das Persönliche und Biographische betrifft: so brauche ich jetzt nicht mehr auf meine Vorrede zu dem Briefwechsel mit meinem Vater noch auf meinen Artikel in der Herzog'schen Encyklopädie zu verweisen. Die längst verheißene Biographie von Dilthey, welcher der ganze vierbändige Briefwechsel zum Grunde liegen wird, ist, wie ich höre, bereits im Druck und der Veröffentlichung nahe.

vorn herein als das Subjective und Hinfällige zurückweisen muß. Allein diese Objectivität ist nur scheinbar eine vollkommene, statt Alles durch sich allein zu leisten, muß sie noch eine andere Form der Geistesthätigkeit neben sich wirken lassen. Grade unter den hervorragenden Denkern wird es jederzeit auch Solche geben, die um ihrerseits recht objectiv zu sein, dergestalt aus sich heraus arbeiten müssen, daß sie sich überall in ihrer Eigenheit mitbringen und mitsetzen; sie erklären alsdann, daß aus fremder Art nichts in sie übergehe. Daß diese Letzteren an sich nicht niedriger stehen, als die Objectivisten, ist für das künstlerische Gebiet unzweifelhaft, hat aber wohlverstanden auch innerhalb der Wissenschaft seine Richtigkeit. Seiner Natur nach gehörte Schleiermacher unstreitig dieser zweiten Richtung an und ist derselben auch als strebender Mensch stets treu geblieben. Von Jugend an war er unablässig bemüht, „durch Geben und Empfangen sein inneres Wesen zu bestimmen;" was er im Wesen der Dinge suchte, wollte er durch die immer völligere Entwicklung seines eigenen Bewußtseins gewinnen. Seine Receptivität ging selbst aus der lebendigsten Activität hervor. Sein Blick reichte weit, es war lange nicht vorgekommen, daß ein Theologe und Prediger so vielerlei Stoffe umfaßt und namentlich dem Studium der alten und neueren Philosophie von Heraklit bis Spinoza, Kant und Fichte sich mit ähnlichem Eifer überlassen hätte; aber auch diese Vielseitigkeit erklärt sich nicht allein aus einer allgemeinen wissenschaftlichen Forschungslust, sondern zugleich aus dem Bedürfniß, die eigene von gewissen Punkten aus erwachsende Gedankenwelt mit verwandten Geisteskräften zu bilden und auszustatten. Wenn sich nun in einem solchen Bildungsgang gewöhnlich ein doppeltes Streben, das eine der Erweiterung, das andere der Bewahrung des eigenen Inneren unterscheiden läßt: so hat bei Schleiermacher Beides in der merkwürdigsten Weise seinen Ausdruck gefunden. Er durchbrach als Jüngling für immer die Schranken der Herrnhutischen Frömmigkeit, kühn und vordringend bewegte er sich auf dem Schauplatz der Weltweisheit, und den wissenschaftlichen Charakter, welchen diese seiner Geistesbildung verlieh, hat er stets festgehalten; nach und nach aber stellte er seinen wichtigsten

Lebensberuf wieder in engere Grenzen, in solche die an die Heimath seiner Jugendeindrücke erinnerten. Ein dritter Factor seiner Bildung wird durch die reformirte Herkunft und durch den später mit voller Ueberzeugung ergriffenen Standpunkt der Union bezeichnet. Was ihn aber auf allen Wegen begleitete, war der religiöse Trieb und dessen stetiges Erhaltungsmittel, das Predigtamt.

Noch eine andere Eigenschaft der Geisteserzeugnisse dieses Mannes darf hier nicht verschwiegen werden. Im Vorigen haben wir an mehreren Stellen seine Stimme durchgehört, aber ein schneller und allgemeiner Erfolg seines Auftretens ließ sich nicht entdecken. Die „Reden über die Religion" und die „Monologen" zündeten in sinnverwandten Kreisen, auch Fernstehende wurden herbeigezogen, wie denn Schiller in dem bekannten Briefe eine auch ihm nöthig scheinende Erneuerung des kirchlichen Lebens am Ersten von Schleiermacher hoffte; aber ein großer Theil der Gebildeten und der Fachgenossen empfand den Eindruck nur mittelbar. Viele wurden durch die innere Vornehmheit dieser Schriften und durch ihre dialektische Gedrungenheit, welche die vollste Hingebung und stetigste Aufmerksamkeit des Lesers erheischt, zurückgehalten, Andere durch zahlreiche Mißverständnisse verwirrt und durch den Mangel eines deutlich ausgesprochenen Parteicharakters in ihrer Theilnahme gehemmt. Weder die schriftstellerischen Tugenden noch die wissenschaftlichen Tendenzen Schleiermacher's waren von der Art, um ihm einen allgemeinen und schnell durchgreifenden Anklang zu sichern. Von der „Kritik aller bisherigen Sittenlehre" ist richtig gesagt worden, daß sie den Leser zu einiger Genugthuung gelangen läßt, ehe er nach Ueberwindung des schweren Pensums glücklich bei der letzten Seite anlangt. Auch die kritischen Arbeiten, z. B. über die Schriften des Lucas, kommen der Bequemlichkeit selbst des kundigen Benutzers nicht im Geringsten entgegen; heutigen Tages würden so mühsam lesbare Schriften schlechte Geschäfte machen. Mit der Glaubenslehre, — um von den Predigten zu schweigen, welchen der lebendige Vortrag und die Liebe der Gemeinde Bahn gebrochen hat, — ging es nicht anders. Sie erlebte nach zehn Jahren eine zweite Auflage, durch Freunde und Schüler wurde das Verständniß verbreitet und erleichtert;

aber erst nach dieser zweiten Ausgabe, und ich möchte hinzusetzen erst nach dem Tode des Verfassers (12. Febr. 1834) ist sie ein Hauptbuch der ganzen protestantischen Theologie Deutschlands, welches dann auch die Studirenden nicht mehr ignoriren durften, geworden, seitdem aber auch aller Angriffe unbeschadet geblieben. Wir haben es also hier mit einer Wirksamkeit zu thun, welche obwohl im höchsten Grade bildend, anziehend und selbst ergreifend, doch von dem was man reformatorisch zu nennen pflegt, immer noch unterschieden werden muß. Aber was lange währt, wird gut. Dieser Einfluß, anfangs ein sehr eklektischer, gelangte am Ende bis zu denen, die sich ihm am Liebsten entzogen hätten, er wurde um so nachhaltiger, da er von vielen Punkten ausging und in einer gewissen Unabhängigkeit von den Streitfragen des Tages sich fortpflanzte. Längere Zeit bildeten diese Schriften einen von Wenigen gemiedenen theologischen Sammelplatz, bis es wieder dahin gekommen ist, daß sich einige äußerste Parteiführer von beiden Seiten in einer forcirten Abneigung gegen sie begegnen, welche von den Einen aus der Stärke ihres Glaubens, von den Anderen aus der wissenschaftlichen Consequenz gerechtfertigt wird.

Die Bekanntschaft mit den älteren Hauptwerken, ihrer Abfolge und ihrem inneren Verhältniß muß hier vorausgesetzt werden[1]). Die „Reden über die Religion" (zuerst 1799), die „kurze Darstellung des theologischen Studiums" (zuerst 1810) und die Glaubenslehre (1821. 1831) bezeichnen einen gradlinigten Fortschritt, dagegen nehmen die Monologen (1800) mehr eine erklärende Nebenstellung ein als charactervolles Zeugniß des tiefsten persönlichen Selbstgefühls und Lebensbewußtseins, von welchem alle Bestrebungen des Mannes geleitet waren. Die „Reden" lassen dieselbe Stimme, die wir bei Jakobi, Fries und de Wette vernommen haben, in voller Kraft und mit prophetischer Zuversicht laut werden; sie handeln vom Wesen der Religion und von ihrer Urstätte im Gefühl. Auf dieser allgemeinen Unterlage entwirft die „kurze Darstellung" ein

[1]) In meinem Artikel der Herzog'schen Encyklopädie sind durch ein Versehen die Reden S. 750 ein Jahr zu spät datirt, die richtige Angabe findet sich S. 743.

System der Theologie als einer praktischen und positiven Wissenschaft. Nun liegt zwar zwischen diesen Schriften, die durch ein Decennium getrennt werden, zugleich eine beträchtliche und von Schleiermacher selbst commentirte Differenz der Ansicht, aber das gleichmäßige Bemühen, wie dort das Religiöse, so hier das christlich Theologische zu verselbständigen und von einer falschen Bevormundung durch die Weltwissenschaft zu befreien, verbindet sie. Dieselbe Tendenz wird in der abermals ein Decennium später fallenden Dogmatik, welche die wichtigste Disciplin des bereits skizzirten theologischen Studiums in völlig ausgebildeter Gestalt vorführen soll, wieder aufgenommen und methodisch durchgeführt. So hängt, wenn ich mein Schema auch an dieser Stelle benutzen soll, der Standpunkt der ersten Epoche durch das Mittelglied der Encyklopädie mit dem der dritten zusammen. Das Gemeinsame läßt sich aber noch in anderer Beziehung nachweisen. Schleiermacher war, wie Zeller richtig bemerkt, selbst während seiner romantischen Periode doch Theologe und christlicher Theologe, und er hat die „Verirrungen der Romantik in sich selbst niedergekämpft". Schon die „Reden" bewegen sich nicht allein in der Erklärung eines religiösen Grundwesens, sondern bezeichnen den Uebergang zur kirchlichen Gemeinschaftsform; sie behaupten nachdrucksvoll, daß die Religion erst in concreter historischer Gestalt lebendig werde, und ebenso daß sie ihren vollendetsten Ausdruck im Christenthum gefunden habe. Der abstracten Naturtheologie wird, weil sie aus dem Gemeinschaftsleben der Frömmigkeit heraustritt und sich nur aus philosophischen Gemeinplätzen zusammensetzt, die ihr beigelegte Würde und Wirksamkeit abgesprochen. Damit war der Anknüpfungspunkt gegeben für den nachherigen Begriff der Theologie als einer auf der Thatsache der Erscheinung Christi ruhenden positiven Wissenschaft. Nach diesen Stadien, die nirgends grell von einander abstechen, vollzieht sich die wissenschaftliche Entwicklung des Schriftstellers; die zweite Epoche aber liefert, von den kirchlichen Gelegenheitsschriften abgesehen, die eigentlich gelehrten und kritischen Arbeiten, und von diesen muß gesagt werden, daß sie den Verfasser auf dem biblischen, aber weit weniger auf dem historischen Gebiete heimisch gemacht haben. Die theolo-

gische Stellung wird durch den Protest gegen Harms und Ammon (1818) und andererseits durch das Sendschreiben an Schulz und v. Cölln (1831) bezeichnet. Nehmen wir die zweite Ausgabe der Glaubenslehre hinzu: so übersehen wir das Menschenalter von 1799 bis 1831. Während dieser Zeit hatte sich der Stand der kirchlichen und theologischen Angelegenheiten merklich verändert, so daß es Schleiermacher wohl für zeitgemäß erklären konnte, das einst wider die Verächter der Religion gezogene Schwert in der Rüstkammer der Literatur aufzuhängen, da jetzt eher Grund vorliege, den Frömmelnden und Buchstabenknechten ein warnendes Wort zuzurufen. Die genannte zweite Auflage liefert bekanntlich eine durchgängige und durch die beiden Sendschreiben an Lücke vorbereitete Ueberarbeitung der ersten; die Abweichungen dienen nicht allein dem Zweck einer größeren Abrundung und reineren Gedankenfolge, sondern verrathen zugleich mehr Vorsicht in der Bezeichnung und Begründung des Inhalts; doch sind sie nicht bedeutend genug, um in den Kreis unserer Beobachtungen gezogen zu werden.

Die Darstellung des Schleiermacher'schen Systems, indem sie sich auf einem so oft betretenen und durchwandelten Felde bewegt, wird eben dadurch leicht und schwierig zugleich, sie nöthigt gegenwärtig zu einem tieferen Eingehen, wenn überhaupt etwas geleistet werden soll. Zum Uebergang auf die Dogmatik ist ein kurzer Einblick in den früher gegebenen Abriß der Theologie unerläßlich. Man hat Schleiermacher häufig eine seinen Erklärungen anhaftende Unbestimmtheit zum Vorwurf gemacht, und es läßt sich nicht leugnen, daß in den innersten Glaubensangelegenheiten nicht Alles bei ihm zu voller Entscheidung gelangt; er hatte nicht das Bedürfniß, überall ein Letztes auszusprechen, und die Keuschheit seiner Dialektik hielt ihn ab, das bloße Wort an die Stelle der mangelnden Sache treten zu lassen. Seinen Beruf hat er stets als einen eigenthümlichen erkannt, aber auch als einen begrenzten, der nicht auf die bloßen Entscheidungen, sondern auf die Zubereitung oder Unterscheidung der Wege abzielte. Desto mehr Feinheit und Schärfe entwickelt er stets, wo es gilt, von einem Punkte aus Umschau zu halten, oder wo ein wissenschaftliches Gebiet nach Außen begrenzt,

nach Innen abgetheilt und dergestalt gegliedert werden soll, daß aus der knappen Formbestimmung schon eine allgemeine Einsicht in den Inhalt gewonnen wird. Dieses unvergleichliche Talent der begrifflichen Zeichnung und Deduction ist von jeher an der „kurzen Darstellung" bewundert worden, und darum ist dieser Entwurf, obgleich er sachlich wohl leicht vervollkommnet werden könnte, doch in dieser seiner Anlage und Bestimmung gänzlich ohne Nachfolge geblieben. Das Büchlein erregte, wie der Verfasser vermuthet hatte, starkes Befremden[1]); man fand die theologischen Fächer sehr abweichend unterschieden und verbunden und einige derselben in höchst ungewöhnlicher Weise definirt. Nur drei Haupttheile werden angenommen, philosophische, historische und praktische Theologie, der erste historisch-kritisch, der dritte technisch und methodisch, der zweite und umfassendste rein betrachtend; was aber diese Theile zusammenhält, darin liegt das Wesen des Ganzen. Denn die Theologie ist eine positive Wissenschaft, d. h. der Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht aus der Nothwendigkeit einer Idee, sondern aus der Lösung einer praktischen Aufgabe entnehmen[2]). Diese Begriffsbestimmung, obgleich auf die altkirchliche Erklärung des habitus practicus zurückweisend, klang doch damals höchst auffallend, wir wissen nun schon, wie doctrinär die Theologie war, wie sehr sie in ihrer gelehrten Thätigkeit von dem kirchlichen Interesse abgesehen hatte. Es war nöthig, das Verhältniß umzukehren, der Name „positive Wissenschaft" wurde nachmals von Hagenbach, Neander u. A. adoptirt, und die Theologie gewöhnte sich daran, die natürliche Priorität des religiösen Lebens vor der Religionswissenschaft anzuerkennen. Zwar ist oft genug und mit Recht dagegen geltend gemacht worden, daß alle einzelnen theologischen Stoffe auch ohne alle kirchliche Rücksicht bearbeitet werden können, ja daß die kritische Specialforschung nach dem kirchlichen Werth oder Gebrauch gar nicht zu fragen hat: dennoch lag ein bedeutender Fortschritt in der Erkenntniß, daß es die Kirche, d. h. die

[1]) Vgl. die Aeußerung Augusti's in Schleiermacher's Briefwechsel mit Gaß, S. 103. 105.

[2]) Kurze Darstellung des theol. Studiums 2. Aufl. § 1—5.

gesammte christliche und protestantische Lebensgemeinschaft sei, welche die Theologie als Ganzes in's Leben gerufen und erhalten habe. Theologie und Kirche im weiteren Sinne erscheinen bei aller Selbständigkeit ihrer Interessen als natürliche Bundesgenossen, da die Bedürfnisse der letzteren als praktisches Ziel der andern gedacht und festgehalten werden. Die gegenseitige Stellung bedingt insoweit auch den Geist der Theologie, als deren wissenschaftliche Zwecke dem Gesammtbewußtsein der Kirche nicht widersprechen, sondern nur reinigend und bildend auf dasselbe wirken sollen. Damit ist der leitende Gedanke des ganzen Entwurfs ausgesprochen, und es kommt nur darauf an, den Weg zu diesem Ziele zu beschreiben. Das Wesen des Christenthums läßt sich weder rein wissenschaftlich construiren, noch bloß empirisch wahrnehmen, es ergiebt sich aber, wenn die an sich möglichen Gegensätze religiöser Gemeinschaften mit den historisch vorliegenden Eigenschaften der christlichen Religion verglichen werden. Daraus entsteht ein jedem andern Geschäft vorangehendes philosophisch-kritisches Verfahren, welches Verständniß und Anerkennung in sich schließt. Denn ein rein negatives oder indifferentes Verhalten zu den Grundlagen der christlichen Gemeinschaft führt nicht zur Theologie. Von dieser allgemeinen, aber alles Principielle umfassenden Untersuchung tritt der Theologe an den Gegenstand heran, und er muß sich über die Gründe seiner Zustimmung thetisch und antithetisch, apologetisch und polemisch Rechenschaft geben. Die wichtigsten Entscheidungen gehören in diese Vorhalle, hier werden die Grenzpunkte des Christlichen so wie des Protestantischen von dem Außerhalbliegenden bestimmt. Schon der philosophischen Theologie muß also die christliche Religion und der Protestantismus als historische Erscheinung vor Augen stehen, dergestalt daß in deren Beurtheilung zugleich die Grundsätze jeder bestimmten theologischen Denkungsart gegeben sind. Der erste Theil endigt mit der Fixirung des Gegenstandes und seiner unterscheidenden Wesenheit; was die christliche Gemeinschaft sei und worauf sie beruhe, muß zuerst festgestellt werden, damit diese Bestimmung im dritten Theil wieder aufgenommen und bei der Ermittelung der Principien für die

Kirchenleitung zum Grunde gelegt werde[1]). Zwischen diese Untersuchungen fallen die vielartigen, aber durchaus betrachtenden Geschäfte der historischen Theologie. Dieser Hauptkörper wird von dem geschichtlichen Lebensproceß der Christenheit vollständig ausgefüllt; das Urchristenthum mit seinen grundlegenden Zeugnissen darf von dem Proceß nicht ausgeschlossen werden, es bildet vielmehr dessen erstes Stück wie das letzte der jedesmaligen Gegenwart zufällt, die sich nach protestantischer Ansicht mit jener urchristlichen Vergangenheit in lebendiger Verbindung erhalten soll. Folglich knüpft sich an den Anfangspunkt das exegetische Fach, an den Endpunkt das systematische, welches die zusammenhängende Darlegung des kirchlichen und religiösen Bestandes in der Gegenwart zur Aufgabe hat; beide werden durch die Kirchengeschichte im engeren Sinne in Zusammenhang erhalten. Wollte man biblische Theologie als besondere Disciplin behandeln: so würde auch sie nur eine den apostolischen Stoff zusammenfassende Lehrstatistik sein. Sehr wichtig ist die Erweiterung des Berufs der historischen Theologie, mag sie auch in dieser Form schwerlich durchgeführt werden können. Heutigen Tages dürfte es weniger Widerspruch finden, die Exegese sammt ihren Nebenfächern als die systematische Theologie der historischen einverleibt, also die Dogmatik als die geistiger geartete Schwester der Statistik aufgeführt zu sehen; das Letztere bleibt wegen der systematischen Natur der Dogmatik immer mißlich, Schleiermacher hat es aber deshalb vorgezogen, weil er auch die lehrbildende Thätigkeit aus der Continuität des christlichen Lebens herleiten wollte. Wir haben nicht nöthig, der genaueren Beschreibung dieser Fächer bis in's Einzelne zu folgen, noch der eingeschalteten freien Urtheile über den Kanon und die Erfordernisse der Auslegung zu gedenken[2]). Erwähnung verdient, was als vorzügliche Obliegenheit der Kirchengeschichte bezeichnet wird, nämlich die aus der eigenthümlichen Kraft des Christenthums hervorgegangenen Erscheinungen überall auszuzeichnen, sie von andern, die in der Einwirkung fremder Principien oder in der

---

[1]) Vgl. die Schlußbetrachtung des ersten Theils, bes. § 66.

[2]) Vgl. z. B. § 147.

Beschaffenheit der thätigen Organe ihren Grund haben, zu unterscheiden und Beides in seinem Hervortreten und Zurücktreten zu messen [1]). Es ist längst anerkannt, wie anregend Schleiermacher in dieser Beziehung auch auf das kirchenhistorische Studium gewirkt hat; Neander war derjenige, welcher zunächst die das specifisch Christliche auszeichnende Tendenz der christlichen Geschichtschreibung mit großem Glück verfolgt hat. Doch gelangt eben diese Aufgabe hier nicht zu genügender Klarheit. Denn was sind fremde Principien? Wird die weltliche Wissenschaft überhaupt darunter verstanden: so gehört es zu den Eigenschaften des Christenthums, sie innerhalb seines Bereichs in Thätigkeit gesetzt zu haben. Jenes Besondere, woran das christliche Bewußtsein sich wieder erkennt, wird stets den rothen Faden bilden; aber der Verkehr mit den allgemeinen Wegen menschlicher Bildung und Erkenntniß fordert doch Aufnahme in den Gesammtberuf des Christenthums. Soll das Individuelle der christlichen Geisteswirksamkeit zu dem Universellen und von Außen Kommenden in Verhältniß gesetzt werden: so sind noch andere Anstalten erforderlich als hier aufgeboten werden. Weiterhin wird eingeräumt, daß bei den unvermeidlichen Lehrstreitigkeiten sich nothwendig auch das Bestreben eingestellt habe, theils die Uebereinstimmung eines Ausdrucks mit den Erklärungen des Urchristenthums nachzuweisen, theils ihn auf anderweitig zugestandene, nicht aus dem christlichen Glauben erzeugte Sätze zurückzuführen. „Aber nur in einem krankhaften Zustande kann Beides so gegen einander treten, daß die Einen nicht wollen über die urchristlichen Aeußerungen hinaus die Lehre bestimmen, die Anderen philosophische Sätze in die christliche Lehre einführen, ohne auch nur durch Beziehung auf den Kanon nachweisen zu wollen, daß sie auch dem christlichen Bewußtsein angehören“ [2]). Dieser Satz ist äußerst geschickt formulirt, das Bezeichnete deutet Beides auf eine krankhafte Einseitigkeit, sowohl der gänzliche Mangel an Vertrauen zu einem selbständigen Lehrausdruck als auch die unbekümmerte Ablösung von dem Ursprünglichen; allein die Gesichts-

[1]) Ebendas. § 160.
[2]) § 180. 81.

punkte sind so allgemein gehalten und erlauben so große Modificationen, daß es hiernach nicht gelingen wird, das wechselnde Verhältniß der kirchlichen Lehre zur umgebenden Wissenschaft, wie es sich geschichtlich darstellt, zu veranschaulichen.

Wir lenken zur Dogmatik ein. Auch der Dogmatiker ist Historiker, denn er befindet sich auf einem historisch gewordenen Boden und muß in irgend einer Richtung der Vertreter des aus dem religiösen Leben der kirchlichen Gemeinschaft hervorgegangenen Bewußtseins sein; aber nicht in seiner Ruhe oder gar Abgeschlossenheit, sondern in seiner fortschreitenden Lebendigkeit hat er es wiederzugeben. Da innerhalb des Protestantismus jede kirchliche Gegenwart ein gemeinsam Ueberliefertes mit neuen noch in der Bildung oder Befestigung begriffenen Ansichten verbindet: so muß auch jede Glaubensdarstellung dieses Zusammensein des Festen mit dem Beweglichen abspiegeln und weder das Interesse an dem Gewordenen und Orthodoxen noch an dem Heterodoxen als dem Werdenden verleugnen. Nur diejenige Darlegung verdient den Namen einer Dogmatik, welche sich weder aus lauter streitigen, nur von der singulären Auffassung des Darstellers gestützten Sätzen zusammenfügt, noch auch sich ganz in das Gebiet des Streitlosen zurückzieht; sie darf nur conservativ sein, indem sie auch Neuerndes in Gang bringt[1]). Die Einführung eines Neuen ist nicht nur erlaubt, nein sie ist nothwendig, gleichwohl darf sich selbst die dogmatische Kritik einen historischen Charakter geben, denn sie wird um so glücklicher sein, je mehr sie sich zur Divination erhebt und aus dem Vorgefühl neuer Erwägungen oder Ermittelungen, welche die Zukunft für sich haben, entspringt. Auch wird zugestanden, daß der streng didaktische Ausdruck von der dermaligen Beschaffenheit der philosophischen Disciplinen abhängig sei und das dialektische Element des Lehrbegriffs sich an jedes philosophische System anschließen könne, welches nicht den religiösen Standpunkt überhaupt oder den besonderen christlichen ausschließt und ableugnet. Die Kirche also, und das hatte noch Keiner gesagt, berechtigt die Theologie selber zum Fort-

[1]) Vgl. § 192. 205. 206. 213. 14.

schritt, so lange diese nur den religiösen Zwecken jener dienen will.

Wie muß nun eine Dogmatik ausfallen, welche der hiermit umschriebenen Stellung und Aufgabe entsprechen soll? Darauf hat Schleiermacher großartig mit der That geantwortet, wenn es ihm auch nur in diesem Einen Falle vergönnt war, mit eigener Hand in den Rahmen und Umriß der Encyklopädie das vollständig ausgeführte Gemälde einzufügen. Zwischen der kurzen Darstellung und der Dogmatik liegt meines Erachtens keine Veränderung der Ansicht, nur das Eine möchte ich nicht verschweigen, was vielleicht auf eine veränderte Neigung hindeutet, daß der Schriftsteller in dem letzteren Werk nur darauf bedacht ist, der Einmischung des Philosophischen in das Theologische vorzubeugen, während er in dem ersteren die philosophische Theologie mit solcher Entschiedenheit an die Spitze stellt [1]).

Schleiermacher's Hauptwerk: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche [2]), mit dem vielsagenden Zusatz: im Zusammenhange dargestellt, — ist weit häufiger für sich allein oder von einem später genommenen Standpunkt aus als im Anschluß an die gleichzeitige und zunächst vorangegangene

---

[1]) Die wichtigeren Kritiken, Erläuterungsschriften und Referate über Schleiermacher's Glaubenslehre sind: Braniß, Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre, Berl. 1822. F. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermacher's Glaubenslehre, Bonn 1827. Baumgarten-Crusius, Schleiermacher's Denkart und Verdienst, 1834. H. Schmid, Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre, Lpz. 1835. Rosenkranz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, 1836. D. Fr. Strauß, Schleiermacher und Daub, in dessen Charakteristiken und Kritiken, Lpz., dazu die Abschnitte in dessen Glaubenslehre. Chr. Baur, die christl. Gnosis, Tüb. 1835, S. 626. Dess. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. III, dess. Abschnitte in der Dogmengeschichte und neuesten Kirchengeschichte, Bd. V, S. 84 ff. Herrmann, Gesch. der protest. Dogm., Lpz. 1842, S. 213. Weißenborn, Darstellung und Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, 1849. Aug. Neander, Das halbe verflossene Jahrhundert in der Deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft, 1850. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844. Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, II, S. 1155. Desselben Geschichte der protest. Theologie besonders in Deutschland, S. 793 ff. Kahnis, die luth. Dogm. I, S. 94. Aufsätze von Sack, Lücke, Baur, Herzog, K. Schwarz u. A.

[2]) Ich citire die fünfte unveränderte Ausgabe, 2 Bde., Berlin 1861.

teratur erörtert und beurtheilt worden. Uns macht der historische
weck vorzugsweise die letztere Behandlungsweise zur Pflicht. Es
nicht unsere Absicht, das Werk zu excerpiren oder zu commenti-
n, was oftmals und zum Ueberfluß geschehen ist, sondern wir ver-
chen es dergestalt zu reproduciren, daß es sich selbst durch Beziehun-
n auf das angrenzende Aehnliche und das gegenüberstehende Unähn-
he in der Selbständigkeit seines Gehalts zu erkennen giebt, und
sere Kritik bestehe hauptsächlich in der Nachweisung dessen, was
durch sich selbst geleistet, so wie des Anderen, worin es An-
üpfungspunkt neuer Untersuchungen geworden ist. Am Schluß
rden uns einige allgemeinere Bemerkungen in der Hand bleiben.

Man kann sich bekanntlich in dieses Werk vertiefen, ohne son-
rlich nach den literarischen Zusammenhängen zu fragen, — sehr
türlich, da es nicht durch gelehrte Mühwaltung aus diesen hervor-
gangen ist. Blicken wir zurück: so fehlt es auch hier nicht an
ancherlei historischen Antecedentien; ein bestimmter Faden weist auf
n Pietismus, ein anderer auf die reformirte Theologie, in einzel-
n Zügen aber treffen Calvin und Keckermann und von den
itheranern Semler, Teller und Gruner mit dieser Darstellung
sammen. Aber Schleiermacher verhielt sich unabhängig, ja es
ır ihm unbekannt, wieweit einzelne Reformirte ihm vorgearbeitet
tten, z. B. Voetius in der Bestreitung der scientia media. Er
bst citirt zwar außer den Bekenntnißschriften auch hervorragende
tere Kirchenlehrer wie Origenes, Augustin, Johann von
amascus, Abälard, und von Neueren bezieht er sich häufig
f Gerhard, Michaelis, Reinhard, Döderlein, Weg-
heider; aber es ist doch gewiß, wird auch durch seine eigenen
eständnisse bestätigt, daß er Plato und Aristoteles, Spinoza,
ant und Fichte weit gründlicher studirt hatte als seine Vorgän-
r im dogmatischen Fach. Von den Reformatoren mag er Calvin,
m er als Dialektiker ähnlich und mindestens ebenbürtig ist, noch
ı Besten gekannt haben. Durch diesen Mangel an ausdrücklicher
ıknüpfung werden die nach mehreren Seiten vorliegenden Zusam-
enhänge nur interessanter und geistiger, denn es wäre doch ver-
blich, das Werk aus Elementen des Rationalismus und Supra-

naturalismus, des Pietismus und der Speculation zusammenzustückeln. Die wahre Genialität und Originalität sinkt niemals zum bloß vermittelnden Eklekticismus herab, sie isolirt sich nicht, noch erborgt sie ihren Inhalt, sondern das Kriterium ihrer Hervorbringungen ist, daß von einem freigewählten Mittelpunkt aus ein weites Feld überschaut, daß nahe und fernliegende, verwandte und scheinbar gegensätzliche Kräfte zu einer einzigen Gesammtwirkung verbunden werden.

Was sollte mit der Dogmatik bei der damaligen Sachlage geschehen? Die Fortsetzung des bloß kritischen oder bloß traditionsmäßigen Verfahrens hatte lange genug gedauert, die Verflechtung mit den wechselnden Schicksalen der Philosophie machte den Eindruck der größten Unsicherheit. Die Einen erschöpften sich im Kritisiren, die Andern ergaben sich der speculativen Gestaltung, Wenige hielten steif auf der Auctorität. Mitten unter diese unruhige Menge trat unser Dogmatiker mit einer Aufforderung, die mehr enthielt als die Einen, weniger als die Andern wollten. Es war ein „Antrag zur Verständigung", der sich aber aus den herrschenden Lehrgegensätzen herausstellte. Es kommt darauf an, die vorhandenen Glaubensbestimmungen auf denjenigen Ausdruck zurückzuführen, der durch die evangelische Frömmigkeit selber unmittelbar verbürgt wird und ohne dessen Wahrheit sie in ihrer Selbständigkeit gar nicht hätte in's Leben treten können. Der dogmatische Theologe, statt sich immer nur als kritischer oder conservativer Lehrer zu gebehrden, denke sich vielmehr als besonnenen Ausleger eines schon vor ihm vorhandenen Glaubensbewußtseins, dann ist er zwar an dessen Kern gebunden, aber um so mehr berechtigt, viele Nebendinge, welche theoretischer Mißverstand, Fehlgriff der Methode und Einmischung der Philosophie hinzugethan, auszumerzen und der fortgehenden Schrifterklärung und historischen Forschung ihr unveräußerliches Recht zu wahren. Seine Aufgabe stellt sich dadurch in bescheidenere Grenzen, aber innerhalb derselben fordert sie ungleich mehr Gründlichkeit und eindringende Geisteskraft.

Seit Semler hatte die Philologie, seit Kant wieder die Philosophie die Vormundschaft über die Theologie geführt. Schleier-

macher wagt, — und das ist die Thesis seines Werks, — er wagt den Schritt, indem er ihr zumuthet, auf sich selber zu stehen, d. h. er verweist sie auf die Quellen, welche ihr theils aus der Religion selber theils aus der christlichen Grundthatsache und deren Wirkungen in der Glaubensgemeinschaft zufließen.

Nun aber wie rechtfertigt sich diese Aufforderung, und welche lange und schwierige Gedankenreihe liegt zwischen dem Wesen der Religion, von welchem ausgegangen werden muß, und dem besondern Geschäft eines protestantisch-kirchlichen Glaubenslehrers? Der religiöse Mensch als solcher ist ein Anderer als der Wissende und Handelnde, wenn er auch mit diesen Beiden in stetiger Verbindung bleibt[1]); er ist der Fromme, der im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtsein Bestimmte, was ihn dazu macht, ist ein Erregt- oder Bewegtwerden des Subjects, sofern es in sich bleibt, ohne im Erkennen oder im Handeln aus sich herauszugehen. Das Gemeinsame aller Aeußerungen der Frömmigkeit oder das Wesen derselben ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder was dasselbe besagt, als in Beziehung auf Gott bewußt sind. Denn der Inhalt des Selbstbewußtseins wird durch eine doppelte Verhältnißreihe ausgefüllt, bald überwiegt die regsame, selbstthätige Freiheit, bald eine irgendwoher gesetzte Abhängigkeit; beide Reihen von Zuständen begleiten unser zeitliches Dasein. Schlechthinige Freiheit wird nirgends erreicht, wohl aber ergiebt sich unbedingte Abhängigkeit an der tiefsten Stelle oder auf dem höchsten Gipfel des Gefühls, wo jeder Wechsel des Empfänglichen und Selbstthätigen verschwindet. Die Region, von welcher dieses Verhältniß ausgeht, muß der Wirkung selber entsprechen; nur ein absolutes Bestimmen und Abhängigmachen kann dem Gefühl des Abhängigseins Wahrheit verleihen, nur Gott, — dies der Name für die Herkunft des Gefühls, — kann die Grundbeziehung der Religion objectiviren und

[1]) Der christl. Glaube, I, S. 15. § 3. „Es wird der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Satzes, keineswegs eine Einwendung dagegen."

dieses zunächst ganz bestimmungslose Woher unseres empfänglichen Daseins kündigt sich vor jedem Wissen im Selbstbewußtsein an[1]). Nur scheinbar drückt die schlechthinige Abhängigkeit einen untergeordneten oder gar untermenschlichen Stand des Selbstgefühls aus, in der That ist sie dessen Gipfel, welchen das Gemüth erst erreicht, nachdem es sich über alle Stufen sinnlicher Anziehung oder weltlicher Wechselwirkung erhoben hat. Das selbstbewußte Eingehen auf die Beziehung zu Gott ist die wesentliche Function der Frömmigkeit, und je kräftiger sie von dem Subject ausgeübt wird, je entschiedener es entweder von Unten herauf aus der Weltregion in das absolute Verhältniß emporbringt oder dasselbe von Oben herab in alle Momente des sinnlichen und weltlichen Bestimmtwerdens stetig eintreten läßt, desto frommer ist es[2]).

Wie viele und tief eindringende Erwägungen des Religionsbegriffs haben sich an diese grundlegende Stelle angeschlossen, aber auch wie entgegengesetzte Urtheile hat sie bis auf den heutigen Tag erfahren! — Die erste Hälfte der Entwicklung hat unter allen Einwürfen siegreich Stand gehalten und auf die Mehrzahl überzeugend gewirkt. Auch wir behaupten mit dem Schriftsteller: die Wurzel der Religion und ihr unterscheidendes und begleitendes Merkmal ist das Gefühl; es bestimmt sich genauer als Abhängigkeitsgefühl, und gegenüber allen weltlichen Beziehungen, die aus den Grenzen des Bedingten und aus dem Wechsel der Nachgiebigkeit und des Widerstandes niemals heraustreten, ist es ein reines, ungemischtes, schlechthiniges. Nur darüber kann Streit sein, ob auch der gesammte Verlauf des Religionslebens in dem absoluten Abhängigsein seinen adäquaten Ausdruck finde. Schleiermacher vertritt den Standpunkt derer, die alle menschliche Freiheit in der absoluten Abhängigkeit enthalten sein lassen; aus dieser Voraussetzung ergeben sich seine Folgerungen mit Nothwendigkeit. Giebt es aber eine relative Frei-

---

[1]) Ebendas. § 4. S. 20. Man denke an die vielbestrittenen Worte: „Nächstdem ist zu bemerken, daß unser Satz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Anhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei.“

[2]) § 5. S. 27.

heit, deren Bethätigung nicht aufgeht in die göttliche Determination: dann werden auch nicht alle Erregungen der Frömmigkeit von dem Gefühl des Abhängigseins gleichmäßig erfüllt sein, sondern einige werden die relative Selbständigkeit ausdrücken, mit welcher der religiöse Mensch zu eigenster höchster Genugthuung sich der Beziehung zu Gott überläßt und hingiebt. Bewegung zu diesem Ziele, Erhebung zum Absoluten bezeichnen einen Bestandtheil in dem Leben der Frömmigkeit, welcher in dem Gefühl absoluter Abhängigkeit als solcher noch nicht ausgesprochen ist. Von hier aus ergiebt sich die Gottangehörigkeit, Gottverwandtschaft oder Gottgemeinschaft als der umfassende Name, in welchem alle Aeußerungen der Religion zusammentreffen. Schleiermacher läßt daher noch eine zweite Auslegung des religiösen Bewußtseins neben sich bestehen. Er bietet allen Scharfsinn auf, um die gewöhnlichen Mißverständnisse zu zerstreuen, als ob der Fromme, indem er sich schlechthin abhängig weiß, sein eigenes Selbst verlieren müsse, oder als ob es mit seinem Religionsbegriff unverträglich sei, daß der Mensch durch eigene Thätigkeit die göttliche Weltregierung zu realisiren habe. Er verwirft die Bezeichnung „bloßer" Abhängigkeit, weil das „Bloße" nicht zu seiner Ausdrucksweise gehöre; aber er erklärt die absolute Abhängigkeit für das erschöpfende und allein gültige Princip aller religiösen Aussagen. Diese Differenz haben wir zunächst kurz anzeigen wollen, wir werden derselben noch weiter begegnen [1]).

Die nächste Folge der Gedankenentwicklung ist, daß der ältere Begriff der natürlichen Religion als einer empirisch vorhandenen nicht stichhaltig erfunden wird. Dieser war schon seit längerer Zeit veraltet. Davon hatten die „Reden" schon lebendiges Zeugniß abgelegt, daß die Religion als Frömmigkeit und in ihrem unmittelbarsten Bereich nothwendig wahr sei, das Irrthümliche religiöser Vorstellungen also jederzeit einem Wahren anhafte. Jetzt war hinzuzufügen, daß die unmittelbaren Aussagen der Frömmigkeit niemals für sich allein auftreten, weil die Religion, indem sie durch den Uebergang in das Gattungsbewußtsein zum Eigenthum einer Ge-

[1]) Im ersten Sendschreiben an Lücke an mehreren Stellen.

nossenschaft wird, Gestalt annehmen und ihrem an sich Seienden und Nothwendigen jederzeit ein Willkürliches zumischen muß. Die allgemeine Wahrheit der Religion ist niemals für sich allein die Basis einer religiösen Gemeinschaft gewesen, sondern immer erst in einer eigenthümlichen Einkleidung; folglich ist die Philosophie auch nicht berechtigt, einen Begriff, den sie erst durch Abstraction gewonnen hat, in concreter und empirischer Bedeutung zu verwenden. Allerdings war damit der Begriff der natürlichen Religion nur nach einer Richtung zurückgewiesen, nach der andern stellte er sich wieder ein. *Schleiermacher* selbst gelangt bei seiner Gruppirung der Religionsformen zu dem Gattungsunterschied der ästhetischen und teleologischen Frömmigkeit. Seine ästhetische Frömmigkeit ist nichts Anderes als die in der Naturreligion ausgeprägte, das Christenthum aber mit seiner durchgeführten sittlichen Teleologie hat der Verfasser selbst vollständig auch als Geistesreligion in Anspruch genommen.

Es gehört zu den erfrischenden und umbildenden Eigenschaften dieser Darstellung, daß sie sich nicht lediglich in den schulmäßigen Kategorieen bewegen will, noch Brücken betreten, die nur den Schein absoluter Festigkeit gewähren. Man suche nur nicht alles Heil in der Entgegenstellung des Positiven und Natürlichen, man glaube auch nicht, durch den geläufigen Gebrauch des Wortes *Offenbarung* schon über die Schwierigkeiten dieses Begriffs hinweggehoben zu sein. Denn das Geoffenbarte von dem Andern mit Sicherheit abzugrenzen, ist schwierig, wenn nicht unmöglich; selbst in untergeordneten Religionen finden sich höhere und erhebende Anklänge, das Christenthum aber genügt ebenfalls nicht allen Forderungen, welche der Name der Offenbarung als solcher zu gestatten scheint. Es kann das Göttliche an sich und in seiner Absolutheit nicht kundmachen, da es wie jede andere irdische Angelegenheit an nicht geoffenbarte, also natürliche Formen der Mittheilung gebunden ist[1]). Der Streit um den Offenbarungsbegriff mag mit Sieg oder

[1]) Bd. I, § 10. S. 66. „Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von

Niederlage endigen, immer besitzt er nicht die ihm so oft beigelegte Tragweite, und unserem Dogmatiker ist es willkommen, diesen disputabeln Namen nicht in üblicher Weise voranstellen zu müssen. Aehnlich verhält es sich mit dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus; auch dieser wird zwar nicht ignorirt, aber doch seiner alten Alleinherrschaft enthoben, damit nicht den Wendungen desselben alle Entscheidung über die Schicksale des christlichen Glaubens überlassen sei. Ein selbständiger Abschnitt wird diesem Streit nicht gewidmet, und erst in dem zweiten Sendschreiben bezeichnet der Verfasser seine allgemeine Stellung, indem er sich einen reellen Supranaturalisten nennt, welcher aber der Idee nach am Rationalismus festhalte [1]).

Worin besteht nun das Unterscheidende des Christenthums? Der positive Charakter desselben soll durch die Bemängelung des Offenbarungsbegriffs nicht leiden. Als theologische und monotheistische Gestaltung der Frömmigkeit ist es reiner Geist und sittliche Gesinnung, als erlösende Wirkung Thatsache, und in der engen Verbundenheit dieser beiden Qualitäten ist sein eigenthümliches Wesen ausgesprochen. Aber diese Combination schließt noch eine andere Bedingung in sich. Wäre das sittlich abgeklärte und monotheistisch vollendete Gottesbewußtsein auch ohne Christum und außerhalb seiner Wirksamkeit vorhanden: so würde die Verknüpfung jener beiden Stücke gar nicht als Religionsforderung hingestellt werden können; dies geschieht nur in der Voraussetzung, daß in dieser Glaubensweise Alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen werden muß [2]). Christus ist also der

---

derselben aufgefaßt und als Gedanke festgehalten werden, und wenn auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein." Sehr richtig, gleichwohl behauptet der streng kirchliche Standpunkt die Offenbarung vollkommener Wahrheit, nämlich in der Form der Lehre, nicht der Erfahrung oder Anschauung, indem er dabei den ursprünglich religiösen Sinn dieser Forderung in's Theoretische und Doctrinale überspannt. Gerade daraus, glauben wir, erklärt sich die ungeheure Herrschaft der dogmatischen Formel, weil nur die Formel den Eindruck unbedingter Abgeschlossenheit gewährt.

[1]) Glaubenslehre § 11. S. 67 ff.

[2]) Vgl. das zweite Sendschreiben am Schluß.

nossenschaft wird, Gestalt annehmen und ihrem an sich Seienden und Nothwendigen jederzeit ein Willkürliches zumischen muß. Die allgemeine Wahrheit der Religion ist niemals für sich allein die Basis einer religiösen Gemeinschaft gewesen, sondern immer erst in einer eigenthümlichen Einkleidung; folglich ist die Philosophie auch nicht berechtigt, einen Begriff, den sie erst durch Abstraction gewonnen hat, in concreter und empirischer Bedeutung zu verwenden. Allerdings war damit der Begriff der natürlichen Religion nur nach einer Richtung zurückgewiesen, nach der andern stellte er sich wieder ein. Schleiermacher selbst gelangt bei seiner Gruppirung der Religionsformen zu dem Gattungsunterschied der ästhetischen und teleologischen Frömmigkeit. Seine ästhetische Frömmigkeit ist nichts Anderes als die in der Naturreligion ausgeprägte, das Christenthum aber mit seiner durchgeführten sittlichen Teleologie hat der Verfasser selbst vollständig auch als Geistesreligion in Anspruch genommen.

Es gehört zu den erfrischenden und umbildenden Eigenschaften dieser Darstellung, daß sie sich nicht lediglich in den schulmäßigen Kategorieen bewegen will, noch Brücken betreten, die nur den Schein absoluter Festigkeit gewähren. Man suche nur nicht alles Heil in der Entgegenstellung des Positiven und Natürlichen, man glaube auch nicht, durch den geläufigen Gebrauch des Wortes Offenbarung schon über die Schwierigkeiten dieses Begriffs hinweggehoben zu sein. Denn das Geoffenbarte von dem Andern mit Sicherheit abzugrenzen, ist schwierig, wenn nicht unmöglich; selbst in untergeordneten Religionen finden sich höhere und erhebende Anklänge, das Christenthum aber genügt ebenfalls nicht allen Forderungen, welche der Name der Offenbarung als solcher zu gestatten scheint. Es kann das Göttliche an sich und in seiner Absolutheit nicht kundmachen, da es wie jede andere irdische Angelegenheit an nicht geoffenbarte, also natürliche Formen der Mittheilung gebunden ist[1]). Der Streit um den Offenbarungsbegriff mag mit Sieg oder

[1]) Bd. I, § 10. S. 66. „Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von

Niederlage endigen, immer besitzt er nicht die ihm so oft beigelegte Tragweite, und unserem Dogmatiker ist es willkommen, diesen disputabeln Namen nicht in üblicher Weise veranstellen zu müssen. Aehnlich verhält es sich mit dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus; auch dieser wird zwar nicht ignorirt, aber doch seiner alten Alleinherrschaft enthoben, damit nicht den Wendungen desselben alle Entscheidung über die Schicksale des christlichen Glaubens überlassen sei. Ein selbständiger Abschnitt wird diesem Streit nicht gewidmet, und erst in dem zweiten Sendschreiben bezeichnet der Verfasser seine allgemeine Stellung, indem er sich einen reellen Supranaturalisten nennt, welcher aber der Idee nach am Rationalismus festhalte [1]).

Worin besteht nun das Unterscheidende des Christenthums? Der positive Charakter desselben soll durch die Bemängelung des Offenbarungsbegriffs nicht leiden. Als theologische und monotheistische Gestaltung der Frömmigkeit ist es reiner Geist und sittliche Gesinnung, als erlösende Wirkung Thatsache, und in der engen Verbundenheit dieser beiden Qualitäten ist sein eigenthümliches Wesen ausgesprochen. Aber diese Combination schließt noch eine andere Bedingung in sich. Wäre das sittlich abgeklärte und monotheistisch vollendete Gottesbewußtsein auch ohne Christum und außerhalb seiner Wirksamkeit vorhanden: so würde die Verknüpfung jener beiden Stücke gar nicht als Religionsforderung hingestellt werden können; dies geschieht nur in der Voraussetzung, daß in dieser Glaubensweise Alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen werden muß [2]). Christus ist also der

---

derselben aufgefaßt und als Gedanke festgehalten werden, und wenn auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein." Sehr richtig, gleichwohl behauptet der streng kirchliche Standpunkt die Offenbarung vollkommener Wahrheit, nämlich in der Form der Lehre, nicht der Erfahrung oder Anschauung, indem er dabei den ursprünglich religiösen Sinn dieser Forderung in's Theoretische und Doctrinale überspannt. Gerade daraus, glauben wir, erklärt sich die ungeheure Herrschaft der dogmatischen Formel, weil nur die Formel den Eindruck unbedingter Abgeschlossenheit gewährt.

[1]) Glaubenslehre § 11. S. 67 ff.

[2]) Vgl. das zweite Sendschreiben am Schluß.

Schöpfer einer vor ihm nicht vorhandenen Frömmigkeit, anders ausgedrückt der Erlöser von einer vor ihm herrschenden Gottvergessenheit und Verdunkelung des Gottesbewußtseins. Das Christliche kann daher doppelt definirt werden, einmal als Werk Christi und sodann als reinste sittliche Blüthe des Gottesbewußtseins, aber der Sache nach fallen beide Auffassungen zusammen, weil die eine ihren Beleg nur in der andern findet. Die Christenheit hat Christo diejenige Würde zuerkannt, in welche er selbstbewußt eintrat, nämlich der Gründer des wahren Wesens der Religion zu sein und zwar vollständig nach allen Seiten hin; als Quell und Darstellung erlösender Frömmigkeit einzig in ihrer Art erhebt sich seine Erscheinung über die Analogie aller andern Religionsstiftungen, sie wird vorbereitet durch Juden- und Heidenthum und behauptet beiden gegenüber dieselbe Nothwendigkeit. Christus ist der alleinige historische Urheber und Träger der Erlösung. Man sieht, daß in dieser Wesensbestimmung die ideale Betrachtung des Christenthums mit der historischen in Eins gesetzt wird; beide decken einander, aber es wird sogleich hinzugefügt, daß die eine das Regulativ der andern bleiben müsse. Von der historischen Erscheinung Christi darf man nichts Anderes fordern, als was das ideale Princip der Frömmigkeit erheischt, und derselbe Kanon begleitet den Verfasser durch die ganze folgende Darstellung, indem er jede dogmatische Behauptung ablehnt, für welche die vollkommene Ausführung der Erlösungsthat keinen Grund darbietet, die also außerhalb des Interesses der Frömmigkeit liegt. Demgemäß gehört auch Christus dem menschlichen Leben an, denn es ist kein Grund, ihn schlechthin über alles Natürliche und Vernünftige hinauszurücken, über jenes nicht, weil die von ihm ausgegangenen Wirkungen sonst gar nicht natürlich werden könnten, über dieses nicht, weil sonst im menschlichen Geiste kein Verlangen nach dem christlichen Heil hätte erwachen können. Wenn dennoch in Christus etwas Uebervernünftiges anerkannt wird: so geschieht es im Sinne der Religion, nicht wie der ältere Supranaturalismus will. Wie das religiöse Bewußtsein überhaupt: so enthält auch das christliche etwas vor der Vernunftthätigkeit schon Vorhandenes und nicht durch sie Hervorzubringendes, ein Wirkliches und unmittelbar Empfan-

genes, das keine bloße Denkoperation zu ersetzen vermag. In dem Gemüthszustande der Erlösten finden sich Eindrücke, die ihnen nicht auf wissenschaftlichem Wege zugeführt sind; sollen sie von Christus allein ausgegangen sein: so kann auch er die erlösenden Lebensmomente nicht durch die allen Andern gleichmäßig einwohnende Vernunftthätigkeit in sich aufgenommen haben. Alles Erfahrungsmäßige ist übervernünftig, zumal etwas so Eigenthümliches, das sich nur durch Wiederholung derselben Grunderfahrung fortpflanzt, woraus aber keineswegs folgt, daß nicht die Aussagen der christlichen Frömmigkeit denselben Gesetzen der Begriffsbildung und Verknüpfung unterworfen wären, denn in diesem Sinne ist Alles in der christlichen Lehre auch vernunftmäßig [1]).

Es ist nöthig, sich über die Bedeutung dieses Standpunkts klar zu werden. Schleiermacher stellt dem gewöhnlichen doctrinalen und kritischen Verfahren einen religiösen Empirismus entgegen; dadurch wird dem Streit noch nicht ein Ende gemacht, aber ein höchst bedeutendes und beherzigenswerthes Moment in denselben eingeführt. Der Unterschied ist ein methodischer, nicht eigentlich ein principieller. Der Rationalismus stellt „das religiöse Erkenntnißvermögen" als ein selbständiges Organ und Forum hin, er ist und war ganz besonders geneigt, was sich in seinem Princip nicht vorfand, als unvernünftig oder doch als verengend und particularistisch zu beseitigen; dabei wird nicht erwogen, daß jenes Christliche von vornherein aus anderer Quelle an die Vernunft herangetreten, gleichwohl aber auf deren Thätigkeit eingegangen war. Wenn die christliche Gemeinschaft sich bisher nur durch den Glauben an Christus fortgepflanzt hat, ohne daß dabei die Vernunft suspendirt erschienen wäre: so ist nicht wahrscheinlich, daß in der Grundbestimmung dieser Frömmigkeit etwas Widervernünftiges enthalten sein sollte. Die grundlegende Thatsache, welche der christlichen Glaubensweise ihr Dasein gegeben hat, ist in ihrer Selbständigkeit anzuerkennen, so lange sie die Ver-

[1]) Vgl. § 13. S. 87. Schleiermacher bezieht sich auf die gewöhnliche Formel, daß das Uebervernünftige im Christenthum nicht widervernünftig sein dürfe, als mit seiner Ansicht übereinstimmend; doch hat diese Formel in der dogmatischen Schulsprache einen andern Sinn.

nunft nicht aus eigenen Mitteln zu ersetzen oder entbehrlich zu machen vermag. Der alte, außerhalb der christlichen Erfahrungen sich vollziehende Rationalismus, den wir kennen, war damit überwunden, der unbedingte und auctoritätsmäßige Supranaturalismus zurückgewiesen; eine dynamische Ansicht stellt sich über beide. Das wissenschaftliche Prüfungsrecht besteht fort, geht aber von einem Vorurtheil der Vereinbarkeit, nicht der Unvereinbarkeit der Vernunft mit dem Inhalt des frommen Bewußtseins aus. Im Folgenden wird sich ergeben, daß auch Schleiermacher in vielen Einzelnheiten einen scharfen dogmatischen Rationalismus geübt, ja den kritischen Faden überall fortgesponnen hat; nur geschieht es in anderer Weise, sein Rationalismus soll nicht aus der Entgegensetzung des Christlichen und Vernünftigen hervorgehen, sondern sich innerhalb der christlichen Lebenserfahrungen selber entwickeln.

Das sind die berühmten Lehnsätze aus der Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik, welche den Hauptinhalt der Einleitung ausmachen. Es erhellt jetzt vollständig, daß die Dogmatik nicht an sich gültige Wahrheiten zu lehren, sondern den Inhalt des gemeinsamen frommen Glaubensbewußtseins auf etwas Lehrbares zurückzuführen habe. Ihr Geschäft ist reflectirend, beschreibend, gestaltend, nicht speculativ, daher auch diejenigen Zeitalter die gesundesten, in denen die dogmatischen Sätze ohne Zuthat philosophischer Bestandtheile aus der religiösen Gewißheit rein hervorgingen [1]. Wenn in diesem enger begrenzten Verfahren eine Herabsetzung der ganzen Dogmatik gefunden wird, als ob dieselbe nur über einen schon vorhandenen Glauben Rechenschaft abzulegen habe: so antwortet der Verfasser in der oben erwähnten Weise, ja er antwortet mit der That, indem er in der Art dieser Rechenschaft einen ausgezeichneten Grad religiöser und wissenschaftlicher Energie aufbietet. Den in dem religiösen Geistesleben der Gemeinschaft gegebenen Stoff in seiner Eigenthümlichkeit bewahren, ist kirchlich, ihn zum reinsten

[1] Vgl. § 16. S. 106. „Auch ist in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatischer Sätze für nichts zu rechnen.“ Diesen Satz kann ich als Dogmenhistoriker nicht unterschreiben.

Ausdruck erheben, von Mißverstand und Willkür befreien, die Satzbildung im Einzelnen und die Systembildung im Großen dem Gesetz des Zusammenhangs und der inneren Correctheit unterwerfen, ist wissenschaftlich, und diese letztere Obliegenheit soll in allen dogmatischen Operationen mit dem kirchlichen Interesse gleichen Schritt halten. Die Dogmatik wird damit zur Verwalterin eines Quantums von Glaubensaussagen, welches sie weder leichtsinnig preisgeben, noch unverändert überliefern darf, dem sie vielmehr diejenige Gestalt geben soll, auf welche der religiös-wissenschaftliche Bildungstrieb der Gegenwart hinweist. Und wenn sie dabei dem laxen und beliebigen Gebrauch der Philosophie ein Ziel setzt, Heterogenes ausscheidet, Zusammengehöriges verknüpft, überall aber von der Lehrformel auf deren Motiv zurückgeht: so vereinigen sich in ihr alle überhaupt in der Theologie vorkommenden wissenschaftlichen Verrichtungen.

Aus dem weiteren Verlauf der Einleitung werden nur wenige Punkte herauszugreifen sein. Vergleichen wir den angegebenen Zweck der Glaubenslehre mit der Behandlung ihrer Quellen und Normen: so springt der methodische Unterschied in die Augen. Die rationalistische Schule war gewohnt, jeden Artikel biblisch zu eröffnen, darauf eine historische Relation folgen zu lassen und endlich mit einer Epikrise oder Schlußprüfung zu schließen; sie setzte sich damit dem Vorwurf aus, als ob es immer nur Kritik heißen dürfe, was der Dogmatiker zuletzt in der Hand behält. Hier wird die umgekehrte Ordnung in Vorschlag gebracht, so daß die dogmatische Reflexion an der Stelle beginnt, wo sie nach Anderen endigen soll. Zuerst richtet sich der Blick auf den kirchlichen Vordergrund, dann erst auf die zeitlich fernliegenden Zeugnisse des Kanons, der Verband mit der kirchlichen Vergangenheit wird also gepflegt. Auch Wegscheider u. A. haben überall actenmäßig und mit objectiver Treue über die symbolische Lehre Bericht erstattet; aber sie beurtheilen die Symbolschriften auch lediglich aus dem Gesichtspunkt einer bindenden Lehrvorschrift, und da sie als solche nicht mehr gelten können, bleibt ihnen lediglich die Pflicht einer kalten historischen Relation, und jeder Versuch, diese Urkunden näher

an den modernen Standpunkt heranzuziehen oder diesen in jene zurückzuleiten, wird als gefährliche Umdeutung verworfen. Nach Schleiermacher soll es wieder zu Anknüpfungen kommen, und diese Wiederaufnahme des Symbolischen wird nicht als zwangsmäßig empfunden, sondern erscheint als eine historische Nothwendigkeit, nach welcher die Continuität des kirchlichen Glaubenslebens nicht abgebrochen werden darf [1]). Gestehen wir es offen: in Bezug auf die Lehre als solche ist der vorhandene Bruch selbst durch das von unserem Verfasser eingeleitete Verfahren nicht geheilt worden; und wenn unser Theologe bei weiterer Erläuterung den ganzen Dissensus der Bekenntnißschriften beider Confessionen für das Recht des Fortschritts benutzt, den Consensus aber als bindend bestehen läßt: so hat er, wie wir beweisen werden, dieser Forderung selber nicht Genüge geleistet. Die Festhaltung des dogmatischen Consensus möchte auch schwer verträglich sein mit der andern Ansicht Schleiermacher's, nach welcher eigentlich nur die nach Außen gehenden und auf das Verhältniß zum Katholicismus bezüglichen Lehrbestimmungen auf bleibende Anerkennung Anspruch haben [2]). Allein das darf uns über den Gewinn der ganzen Betrachtungsweise nicht täuschen. Die alte mumienhafte Aufbewahrung des symbolischen Stoffes war unfruchtbar, sie genügte selbst dem tieferen geschichtlichen Sinne nicht mehr. Oben ist besprochen worden, daß die Bekenntnißschriften mehr als Dogmensammlungen sind, daß sie die Glaubensrichtung der Kirche repräsentiren; wer sie mit erweiterten Blicken ansieht, dem werden sie einen andern Anschluß gewähren, als welchen die bloße dogmatische Formel darbietet. Schleiermacher blieb mit diesen Bestrebungen nicht allein, die unirende Theologie stellte sich ihm zur Seite; das Studium der Symbolik veredelte sich, durch Hase's Hutterus redivivus gelangten selbst die alten Dogmatiker zu erhöhter Achtung, Alles zum Frommen einer tieferen Geschichtsanschauung. — Uebrigens wird hier der symbolische Apparat

---

[1]) Von der Gestaltung der Dogmatik § 27.

[2]) Wie übrigens Schleiermacher die Auctorität der Bekenntnisse faßte, erhellt aus dem Aufsatz im Reformationsalmanach von 1818. Vgl. die Bemerkungen von Twesten, Vorlesungen über die Dogm. I, S 61—63. 319.

in seiner ganzen Breite sammt seinen inneren Abstufungen zusammengefaßt. Es ist gerade die Absicht des Dogmatikers, den Unionsstandpunkt auf den ganzen Umfang der kirchlichen Zeugnisse, nicht auf einzelne Bekenntnißschriften zu gründen; und wenn sich in diesen Urkunden starke Differenzen finden: so bezeichnen sie eben den auch dem Dogmatiker offenstehenden freien Spielraum, und das Recht der Heterodoxie ergiebt sich von selbst[1]). Der Dogmatiker der Union kann sich nicht anders verhalten, als daß er den in sich selbst verschiedenartigen Stoff als Hintergrund für den neueren wissenschaftlichen Meinungsstreit benutzt, und nur der Eine Unterschied bleibt stehen und läßt sich nur aus der Veränderung der Dinge erklären, daß die theologischen Gegensätze der neueren Zeit von ganz anderer Art und Ausdehnung sind und daher in den kirchlichen Differenzen der Vergangenheit nur eine sehr unvollständige Vorbereitung finden. — Nach der andern Seite bedarf der kirchlich zusammengefaßte Lehrstoff auch wieder der Aussonderung gegen das Fremdartige. Schleiermacher will kirchlich sein, d. h. er will die Bedingungen festhalten, welche das Christenthum in den Stand setzen, seinem Wesen gemäß als Erlösungsreligion zu wirken. Dem entsprechend muß in jeder kirchlichen Glaubensauffassung erstens Christus selbst im menschlichen Leben, aber auch soweit über demselben stehend gedacht werden, daß er die Erlösung mittheilen kann; dem Menschen aber muß zweitens so viel Vermögen und Unvermögen beigelegt werden, daß er der Erlösung ebenso wohl fähig wie bedürftig erscheint; denn es giebt ja einen Grad von Unterschätzung und Ueberschätzung der menschlichen Natur, wo entweder die Bedürftigkeit oder die Fähigkeit aufhört. Damit werden vier Grenzpunkte häretischer Abweichung angegeben, und in diesen Rahmen zeichnet Schleiermacher seine bekannte Häresieentafel, sehr ähnlich seiner auf Kreuztheilung beruhenden Pflicht- und Tugendtafel, indem er befürwortet, daß die historisch gewählten Namen ebionitisch und doketisch, pelagianisch und manichäisch die gemeinten Ausschreitungen nur im Allgemeinen ausdrücken sollen[2]). Für den

[1]) § 25. S. 139—41.

[2]) § 22. Die Namen sollen hier nur allgemeine Formen bezeichnen, —

Verfasser, welcher überall einen freien Spielraum sucht, aber auch das specifisch Christliche geschont wissen will, war diese Aufstellung höchst charakteristisch, alle Späteren haben sie beachtet, wenige, wenn überhaupt Jemand, sie unverändert angenommen. Vielen schien dieses Schema zu compendiarisch, weil es den größeren Theil des kirchlichen Ketzerverzeichnisses beseitigt, Andere ließen es darum liegen, weil sie den Namen Häresie überhaupt der Vergangenheit und dem rein historischen Gebrauch anheimgeben wollten. Der Werth der Sache muß von jeder praktischen und kirchenrechtlichen Handhabung unabhängig geprüft werden, er liegt in der Wiederaufnahme des Häretischen als eines begrifflichen Hülfsmittels zur Ermittelung der Schranken, in denen sich eine christliche Gesammtanschauung bewegen darf, ohne gegen sich selbst und ihre eigenen Voraussetzungen zu verstoßen. Die Bezeichnung dieser Grenzen darf keine willkürliche sein, sondern muß, wie hier offenbar der Fall ist, aus dem vorangestellten Grundbegriff der Frömmigkeit hervorgehen. Der Name häretisch war den Einen obsolet geworden, den Andern galt er nur als bequemes und kirchlich autorisirtes Tadelwort; daß er sich auch wissenschaftlich verwerthen läßt, daß aus dem scheinbar Maaßlosen doch gewisse Grundzüge für die natürliche Grenzbestimmung des christlichen Denkens gewonnen werden können, dies nachzuweisen, wozu Muth und Scharfsinn gehörte, ist das Verdienst des Verfassers. Sein Schema ist gelungen und glücklich, auch später nicht übertreffen worden, ob aber das einzig brauchbare und beste, steht deshalb dahin, weil darin das Verhältniß zum Gottesbegriff nicht in Betracht gezogen wird [1]).

„möge dann immer Pelagius kein Pelagianer sein in unserem Sinn." „Anderes Häretische läßt sich nicht denken, wenn der Begriff der christlichen Frömmigkeit derselbe bleiben soll." Vgl. Martensen, Dogmatik, deutsche Ausg. Berl. 1856. S. 53.

[1]) In dem Zusatz S. 129 verwahrt er sich dagegen, jenen häretischen Antithesen auch den Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus einordnen zu wollen; doch räumt er ein, daß der Supranaturalismus eine Annäherung an das Doketische und Manichäische, der Rationalismus an das Ebionitische und Pelagianische mit sich führe. Man wolle bemerken, daß diese Richtungen hier von Seiten ihres Inhalts, nicht ihres wissenschaftlichen Princips beurtheilt werden.

Entschiedenes Glück machte die andere, den Grundunterschied der protestantischen und katholischen Frömmigkeit betreffende Formel. Der Protestantismus, so lautet sie, macht das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christus, der Katholicismus umgekehrt das letztere Verhältniß abhängig von jenem. Es wird niemals gelingen, einen kirchlichen Gegensatz wie diesen in einem einzigen Ausdruck vollständig zu vergegenwärtigen, weil er eben nicht lediglich ein principieller ist. Aber von dieser Unvollkommenheit abgesehen leistet die obige Formel was sie soll, sie weist in's Innere der Sache und auf einen durchgreifenden Mittelpunkt der beiderseitigen Religionsanschauung; Spätere wie Petersen, Baur, A. Baier[1]) haben sie modificirt und verallgemeinert, ohne sie wesentlich zu verbessern. Nur Ein Moment bedarf der Erklärung. Wenn man, wie Schleiermacher will, nur das Verhältniß zu Christus als maaßgebend an die Spitze stellt: so darf das nichts Anderes besagen, als was sich auch auf die grundlegende Macht des Gottesreiches, auf Gott selber anwenden läßt; daher muß die kirchliche Differenz auch an dem Satze ubi ecclesia, ibi spiritus sanctus, sowie an dessen Umkehrung dargestellt werden können. Der Sinn bleibt immer derselbe, daß nämlich auf der einen Seite der inneren und religiösen, auf der andern der äußeren kirchlichen Bedingung die größere Entscheidungskraft für den Antheil des Einzelnen an den Heilsgütern beigelegt wird.

Alle dogmatischen Aussagen empfangen ihre nächste Gestaltung aus dem Zusammenhang mit der kirchlichen Glaubensweise, bei eintretender Unsicherheit aber sollen sie zuletzt aus der h. Schrift entweder als nothwendig oder doch als berechtigt nachgewiesen werden. Ueber Verständniß und Anwendung des Schriftprincips erklärt sich unser Werk an zwei Stellen, deren Inhalt wir verbinden wollen[2]).

---

[1]) Vgl. dessen Symbolik der röm.-kath. K. S. 121.

[2]) S. Glaubenslehre, II, § 128 ff. S. 323. Der Grund, warum der größere Theil dieser Erörterung zu der Lehre von den Merkmalen der Kirche gezogen wird, liegt darin, daß erst innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft die Schrift zur vollen Anerkennung und Wirksamkeit gelangt. Wenn damit das Lehrstück mit dem von den Sacramenten und dem Schlüsselamt zu einem Ganzen verbunden wird: so ist das ein entschieden unreformirter Zug der ganzen Darstellung.

Seit der Vorherrschaft der kritischen Bibelstudien war die dogmatische Behandlung dieses Artikels immer schwieriger geworden. Sollen beide Betrachtungsweisen sich nicht gegenseitig lähmen: so muß, was als kritisch nothwendig erkannt wird, auch dogmatisch zulässig sein, und was das dogmatische Interesse erheischt, muß vor dem kritischen Forum noch bestehen können. Schleiermacher erkannte diese Nothwendigkeit um so mehr, je glücklicher er selbst an mehreren Stellen in die neutestamentliche Kritik eingegriffen hatte, und man muß ihm nachrühmen, daß Keiner vor ihm innerhalb der dogmatischen Ausdrucksweise zugleich dem kritischen Urtheil mit mehr Feinheit und Besonnenheit Raum gegeben hat. Es lohnt der Mühe, seine Sätze mit den hinzugefügten Erläuterungen zu vergleichen. Für den bloß doctrinalen Standpunkt entsteht jederzeit die Neigung, die h. Schrift als absolut gültigen Lehrausdruck auch zum alleinigen Erzeuger des christlichen Glaubens zu machen; wer aber diesen Glauben aus dem persönlichen Eindruck des Heilandes herleitete, für den konnte derselbe nicht von vorn herein aus einer schriftlichen Urkunde entsprungen sein. Schleiermacher brauchte nur aus seiner dynamisch-historischen Ansicht den Schluß zu ziehen: so ergab sich, daß die biblischen Bücher des neuen Bundes von dem, was sie selbst mittheilen und verbreiten wollen, ein lebendiges Etwas zur Voraussetzung haben. Das Neue Testament verkündigt und unterstützt durch Bericht und Belehrung einen schon vorhandenen und nicht erst durch Schriftmittel zu erzeugenden Glauben; darum eben fordert es Verständniß und Anerkennung, und sein normirender Werth ergiebt sich aus seiner primitiven Stellung. Die Wahrheit dieses Satzes war anerkannt, hier ergiebt sie sich von selbst, verdiente aber auch in dogmatischem Zusammenhange entwickelt zu werden. Als Ausdruck eines persönlich empfangenen Geistes, als erstes Glied einer fortlaufenden Reihe von Darstellungen ist das Neue Testament den späteren Zeugnissen gleichartig, dagegen seine historische Stellung und die mit dem apostolischen Ursprung gegebene Unmittelbarkeit und Reinheit verleihen ihm eine Dignität und einen Quellenwerth, den keine spätere Schrift besitzt. Nach solchen Prämissen kann der Dogmatiker den Begriff des Gottesworts im alten exclusiven

Sinne und in seiner Anwendung auf den ganzen Umfang des biblisch Niedergelegten unmöglich festhalten, er läßt ihn stillschweigend fallen und setzt die absolute Norm zur „hinreichenden" herab[1]). Die innere Authentie wird von der traditionellen und persönlichen unterschieden, die richterliche Auctorität der Bücher ihrer constitutiven Wirksamkeit tief untergeordnet[2]), ja es wird der Wissenschaft die Befugniß eingeräumt, den Kanon neu zu ermitteln, sollten auch sachliche Fragen dadurch in ein anderes Licht treten. Allerdings bleibt die Eingebung in ausdrücklichen Worten stehen, aber nicht so, wie sie bisher gemeint war. Denn die kirchliche Lehre will durch die Behauptung der Theopneustie das Eingegebene nicht bloß qualitativ auszeichnen und aus der ursprünglichen Macht des evangelischen Geistes herleiten, sondern zugleich über alle Schwächen menschlicher Auffassung und Erinnerung erheben, sie will, was hier abgelehnt wird, die Aufzeichnung der Schriften selber als ein Specifisches aus der übrigen Amtsthätigkeit der Apostel und ihrer Genossen herausziehen. Die hier erklärte Inspiration ist nichts Anderes als ein Bestandtheil der schon vorher entwickelten historischen Dignität und Normativität[3]). Doch bezeichnet Schleiermacher, indem er das Eingegebene, weil es aus dem frischesten Ergriffensein vom Gegenstande hervorgeht, seinem Charakter nach dem Ersonnenen einerseits und dem Erlernten andererseits entgegenstellt, den einzigen gesunden Sinn, welcher sich mit dem Begriff der Inspiration verbinden läßt.

Bei aller Schonung, welche der Abschnitt verräth, hat der Dogmatiker mit der älteren Schrifttheorie unzweifelhaft gebrochen, aber mehr als er in Bezug auf das Neue Testament festhält, kann die Theologie nach unserer Ueberzeugung auch gegenwärtig nicht ver-

---

1) Vgl. das Lehrstück von der h. Schrift, Bd. II, § 128 ff., worauf zwei Lehrsätze folgen, der erste von der Eingebung und Sammlung, der andere von der Authentie und Norm.

2) § 131. S. 344. „Zu der constitutiven Wirksamkeit der Schrift verhält sich die zweite kritische, welche man oft ganz allein im Auge hat, — doch nur als eine untergeordnete und fast als ein Schatten von ihr."

3) § 130. S. 332. „Die allgemeine Gewohnheit, die h. Schrift auch die Offenbarung zu nennen, verursacht, daß beide Begriffe nicht selten verwechselt werden, was nicht ohne Verwirrung abgehen kann."

antworten. Dagegen wird das Alte Testament ähnlich wie bei Daub unterschätzt, und nicht etwa darum, weil es an normaler Dignität gegen das Neue zurückstehen soll, sondern weil seine Stellung in der Bibel lediglich aus den neutestamentlichen Berufungen sowie aus dem geschichtlichen Zusammenhange des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge erklärt wird, was entschieden zu wenig gesagt ist. Vielleicht war Schleiermacher schon sehr früh und durch Semler's Unterricht auf diese Ansicht hingeleitet. In diesem Punkt ist unsere Erkenntniß inzwischen reifer und unbefangener geworden. Die Herübernahme des Alten Testaments auf den christlichen Boden und dessen Ablösung von dem Nationalverbande, dem es angehört hatte, bleibt ein grundlegendes Ereigniß des Christenthums und der Menschheit, wie es die Religionsgeschichte nicht zum zweiten Male kennt. Der Zusammenhang der beiden Hälften der Bibel kann nur im Princip des Gottesglaubens liegen, ohne welches auch die Citate gar keine Bedeutung haben würden. Wenn gesagt wird, das Christenthum verhalte sich „seinem geschichtlichen Dasein und seiner Abzweckung nach zu Heidenthum und Judenthum gleich": so gilt dieser Paulinische Gedanke doch nur von dem zuständlichen Judenthum, nicht von der Grundidee der alttestamentlichen Religion, denn diese drängt unaufhaltsam über den Particularismus hinaus und in das Gottesreich hinein. Schleiermacher nennt das Alte Testament eine überflüssige Auctorität, da es überall der Bestätigung durch das Neue bedürfe; aber wenn wir das auch zugeben[1]): so bleibt es doch als Quelle unentbehrlich, und ich gestehe nicht zu wissen, woher wir das Pathos der Religion schöpfen wollen, wenn nicht aus dem Alten Testament. Wir berühren hiermit einen Mangel in Schleiermacher, welcher ihm den Vorwurf eines Montanisten zugezogen hat; doch hängt derselbe mit einer andern Eigenschaft zusammen, die wir nicht eine Kleinheit, sondern eine Größe nennen müssen. Er war ein entschiedener Heidenchrist, ein Anhänger des *λόγος σπερματικός*, der nicht an Einer Stelle, sondern überall in der Welt des Geistes

---

[1]) Vgl. Bd. I, § 12, S. 77. § 27. S. 147.

Hinweisungen auf das Heil der Erlösung suchte und seine christlich gestaltete Frömmigkeit in den allgemeinsten Boden des Gottessinnes aufnehmen wollte. Sprache und Denkweise des Alten Testaments lagen ihm fern [1]), und so möge er auch fortan in unserem Jahrhundert dastehen als ein Anführer für diejenigen, welche nicht vom Jesaias her, sondern von Plato und den Hallen der alten Weltweisheit aus zum Evangelium gelangen wollen.

Die Eintheilung, welche uns jetzt in das dogmatische System einführen soll, nennt der Verfasser mit Recht seine eigenste Erfindung, denn die ihr vorangehenden schwachen Andeutungen kannte er schwerlich. Sie ist der kunstgerechte Abriß des in dem Werke entwickelten religiösen Gehalts selber, weshalb das methodus est arbitraria auf sie keine Anwendung findet. Die Glaubenslehre hat nur Einen Gegenstand, das fromme Bewußtsein der evangelischen Gemeinschaft einer gegebenen Zeit; in der kritischen Reflexion über dessen Inhalt, in der gedankenmäßigen Darlegung seiner Bestandtheile erschöpft sich die ganze dogmatisirende Thätigkeit. Zu verschiedenen dogmatischen Objecten gelangen wir nur indirect durch Beobachtung der einzelnen Beziehungen, in welche das fromme Bewußtsein, um seinen natürlichen Kreislauf zu vollenden, nothwendig treten muß; diese Relationen in richtiger Folge anzuführen, ist die Aufgabe der Eintheilung. Das fromme Gemüth empfängt seine Eindrücke von Unten, von Oben und aus der Weite; daraus entstehen ebenso viele Bilder, deren erstes von menschlichen Lebenszuständen, deren zweites von göttlichen Eigenschaften, deren drittes von einer Beschaffenheit der Welt Zeugniß giebt, jedes derselben fordert Beschreibung. Ferner aber muß sich die Frömmigkeit in zweien qualitativ verschiedenen Kreisen bewegen, in einem allgemeineren und einem besonderen, der durch den Gegensatz der Sünde und Gnade bestimmt wird. So entstehen zwei Sphären, die eine von gleichartiger, die andere von gegensätzlicher und durch die Mischung

---

[1]) Daher sein Bekenntniß: „Ich nun habe niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, ebenso wenig auch der sinnlich theokratischen des Alten Testaments." Erstes Sendschreiben an Lücke, S. 282.

von Schatten und Licht gesteigerter Färbung, und beide stehen dergestalt in Zusammenhang, daß die eine den Zugang zu der andern bildet, und wer die Sünden- und Erlösungsfrömmigkeit entwickeln will, jene Vorhalle des allgemeinen Religionsbewußtseins schon durchwandelt haben muß. Wird nun das Resultat des ersten Eintheilungsgrundes mit dem des zweiten zusammengenommen: so schließt sich das Getäfel dieses Grundrisses, der Dogmatiker soll nach zwei Hauptrichtungen denselben dreitheiligen Cyklus religiöser Beziehungen darstellen; er muß dieselben Gegenstände mehrmals betrachten, jedesmal unter anderer Beleuchtung, bis endlich das Bild menschlicher Zustände, göttlicher Wirkungen und weltlicher Verhältnisse sich vollständig entfaltet hat. Das Verständniß dieses Schema's haben sich Manche durch Zeichnungen erleichtert, jetzt hat es keine Schwierigkeit mehr. Man darf behaupten, daß diese Eintheilung, so meisterhaft sie auch durchgeführt wird, doch nicht Alles durch sich allein leistet, noch die Kenntniß anderer Behandlungen entbehrlich macht. Sie kann erst angewendet werden, nachdem die gewöhnliche vorangegangen ist und den Stoff bereitet hat; ihr gegenüber bietet sie ein vortreffliches zur Ergänzung und Prüfung geeignetes Seitenstück, und sie hat ihr hohes Interesse gerade in demjenigen, was man als ihren Fehler bezeichnet hat, die Zerreißung der dogmatischen Objecte. Denn wenn die objectivirende Methode gleich anfangs im Gottesbegriff gewisse Züge entwickeln muß, deren religiöse Bedeutung erst später vollständig offenbar wird: so ergeben sich in unserer Darstellung diese Momente successiv und an den Stellen, wo sie mit ihrer Wirksamkeit zusammengefaßt werden; die Aufmerksamkeit wird also, während in die drei Regionen des religiösen Schauplatzes ein Zug nach dem andern erhellend und gestaltend eintritt, nach allen Seiten gleichzeitig in Spannung erhalten.

II. Der Glaubenslehre erster Theil.

Der erste Haupttheil der Glaubenslehre[1]) umfaßt den allgemeinen

[1]) „Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist.“

intergrund des religiösen Bewußtseins, er entwickelt den wirkenden
ott, die gewirkte Welt und den schlechthin abhängigen, mangelhaf-
n aber ungetrübten Menschenzustand. Der Fromme weiß nicht oder
ill noch nicht wissen, was Erlösung ist und warum er deren be-
arf, er gewinnt nur für sich und die Welt die allgemeine Gewiß-
eit einer durchgreifenden und schlechthin gültigen Beziehung zum
bsoluten, und dieses Licht soll ihn nachher durch die dunkeln Wege
er Sündenerfahrung begleiten. In allen Betrachtungen herrscht
othwendig die gleiche Stimmung, das Grundgefühl des völligen
etragenseins der menschlichen Dinge von Gott, also eine ernste
ndachtsvolle Befriedigung, welche über die Wahrnehmung irdischer
nvollkommenheiten erhebt. Wenn sich der Mensch mit der um-
ebenden Welt zusammenfaßt, aber auch als denkendes und frei-
andelndes Wesen von ihr unterscheidet: so wird der Blick nach der
nen Seite erweitert, nach der andern verengt und verinnerlicht,
ber diese doppelte Bewegung der religiösen Reflexion sucht einen
emeinsamen Einheits- und Ruhepunkt und findet ihn nur in dem
ewußtsein eines Alles durchdringenden *ursachlichen Verhält-
isses* Gottes zum Irdischen; auf dieses muß jeder Schluß hin-
eisen, dieses soll in den gesammten Wahrnehmungsstoff hineinge-
itet werden. Nichts Höheres kann es für den Menschen geben,
s sich innerhalb des Universums und mit diesem verbunden der
bendigen Gottesmacht mit bewußter Klarheit hinzugeben, und die
igur des Satans ist eben deshalb unerträglich, weil sie die Ein-
acht dieses von Gott gewirkten harmonischen Weltgangs unheilbar
zerstören droht. Aber freilich nicht jede Weltbetrachtung ist dem reli-
ösen Interesse günstig, namentlich nicht die mechanische, welche keinen
dern Zusammenhang kennt als den einer äußerlichen Verkettung
er Ursachen. Und wiederum nicht jede Vorstellung des Göttlichen
armonirt mit einer tieferen dynamischen Weltansicht, namentlich
icht die deistische, welche die höchste Ursache nur an die Grenze der
atur versetzt und keine Mittel hat, sie in derselben wirksam zu
enken. Beiderlei Abweichungen stammen aus einer untergeordneten
Wissenschaft. *Zu wenig* Wissenschaft aber ist es, wenn das Selbst-
ewußtsein den menschlichen Maaßstab auf das Gottesbewußtsein

überträgt, wenn es Gott vermenschlicht und daher, um den Abstand aufrecht zu erhalten, zu verstandesmäßigen und scholastischen Distinctionen greifen muß. Erst wenn diese Hemmungen beseitigt werden, gelangen die Aussagen der Frömmigkeit zu reinem und vollständigem Ausdruck. Fragt man also, nach welchen inneren Regulativen die nächstfolgenden Abschnitte bearbeitet sind: so muß dies zunächst negativ beantwortet werden. In der Weltansicht herrscht der antimechanische, in der Erwägung göttlicher Wirkungen der antideistische, in der Entgegenstellung des Göttlichen und Menschlichen der antischolastische Standpunkt. Diese leitenden Gedanken werden keineswegs in der Form von speculativen Sätzen vorangestellt, vielmehr behauptet ja der Verfasser, seinem Kanon einer rein dogmatischen und ohne philosophische Einschaltungen fortschreitenden Behandlung überall treu geblieben zu sein[1]), und der Methode nach ist es ihm in ausgezeichneter Weise gelungen. Der Werth des eingeschlagenen Verfahrens ist unter allen Umständen gewiß; denn statt im Großen ein Verhältniß zur Philosophie einzugehen, hatte man sich gewöhnt nur einzelne philosophische Thesen und Axiome einzustreuen, ohne Rücksicht woher sie stammen, und ohne Erwägung der in dem religiösen Princip schon enthaltenen Gewißheit. Dieser Unbedachtsamkeit konnte nur durch dialektische Strenge und Continuität vorgebeugt werden. Daß aber dennoch in Schleiermacher's Begründungen eine philosophische Ansicht indirect mitgewirkt hat, glauben wir allerdings, sowie es von der Mehrzahl seiner Kritiker behauptet worden ist.

Gleich der Anfang liefert ein Beispiel von der beabsichtigten Ausscheidung der philosophischen Elemente. Der ganzen Anlage gemäß kann ein formulirter Gottesbegriff nicht an die Spitze der Darstellung treten[2]); von einem solchen geht die Frömmigkeit gar nicht

---

[1]) „Ich bin mir auf das Bestimmteste bewußt, von jener Regel nirgend auch nur um eine Linie abgewichen zu sein, sondern aus ihr sind nicht nur meine Sätze, sondern auch meine Kritiken der bisherigen Formeln allein hervorgegangen." Erstes Sendschr. an Lücke, Stud. u. Krit. 1829. S. 282.

[2]) „Die Auffassung der Idee Gottes, an und für sich betrachtet, gehört nicht nothwendig zur Frömmigkeit und ist nicht nothwendig das erste darin." Ebendas. S. 264.

aus, sondern sie entwickelt nur eine Reihe von Aeußerungen, welche die Beziehungen eines Thatsächlichen auf den Grund seiner Abhängigkeit nach einander ausdrücken, und es ist nicht ihre Sache, diese Strahlen zu einem einzigen Brennpunkt definitionsmäßig zu verbinden. Indem die Theologie sich jeder rein begrifflichen Formulirung enthält, verzichtet sie auch auf alle fremde Hülfe in ihrem eigenen Geschäft, auf jede philosophische Unterstützung ihrer Aussagen. Gottes ist sie ebenso gewiß als ihrer selbst und ihres Ursprungs, und zu der Ueberzeugung, die sie aus der unmittelbaren Wahrheit des religiösen Bewußtseins und aus der Thatsache ihrer gemeinschaftbildenden Kraft gewinnt, darf kein anderes Argument ergänzend hinzutreten. Hinweg also mit den widerrechtlich eingeführten und traditionell mitgeschleppten sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes, welche in sich selbst mißlich sich auch für jede andere Form kirchlicher Rede unergiebig erwiesen haben; die Theologie erhöht ihre Selbständigkeit, wenn sie sich jener Stützen entledigt, von denen sie bald diese bald jene unter dem Wechsel der philosophischen Schulen erschüttert werden sieht. Diese Ansicht war unter den letzten philosophischen Umwälzungen entstanden und sollte ähnlich wie in der Eigenschaftslehre die dogmatische Methode reinigen durch Befreiung von einem Gemisch von Leibnitzisch-Wolfischer rationaler Theologie und sublimirten alttestamentlichen Aussprüchen. Die Absicht Schleiermacher's ist nicht erreicht worden, in den meisten Lehrbüchern blieb der Apparat der Gottesbeweise, der zum Theil ein biblischer und althistorischer war, stehen; weggeworfen zu werden verdiente er nicht, allein er bedurfte fortan einer strengeren Behandlung, wenn man doch nicht leugnen wollte, daß die Glaubenslehre mit ihrer eigenen vornehmsten Thesis zu beginnen habe, statt deren Wahrheit von der Haltbarkeit scholastischer Argumentationen abhängig zu machen. Daher war ein doppeltes Verfahren möglich. Entweder jene Beweise erhielten eine apologetische Stellung, um denen zu dienen, welche den Zusammenhang nicht übersehen und zwischen Frömmigkeit und Unfrömmigkeit schwanken, oder sie ließen sich zur Erläuterung benutzen, um zu zeigen, wie eine schon aufgestellte Gottesidee nach allen Richtungen physischer,

ethischer und historischer Weltbetrachtung ihre Bestätigung findet. Auf dem letzteren Wege namentlich würde sich eine auch wissenschaftlich brauchbare Verwendung des überlieferten Gedankenstoffs ergeben[1]).

Es braucht nun kaum erinnert zu werden, in welcher Weise der erste Hauptteil des Werks die gewöhnliche Reihenfolge der Artikel alterirt. Wenn sonst die dogmatische Synthese von Oben herab durch Schöpfung und Erhaltung zur Welt gelangt, um in der Versehung den Boden zu gewinnen, auf welchem jede historische Offenbarung der Religion ruhen muß: so tritt hier dasjenige voran, was dem religiösen Sinne sich aufdrängt, das Grundverhältniß des Endlichen zum Absoluten, und erst nachdem dieses dargelegt ist, darf die Reflexion jede der auf einander bezogenen Größen für sich betrachten, um auf der einen Seite göttliche Eigenschaften und auf der andern weltliche Beschaffenheiten zu ermitteln. Der christliche Glaube bestimmt die Welt im ganzen Umfange ihrer Stoffe und Kräfte als ein Creatürliches, Gesetztes; daraus ergeben sich zwei Aussagen, deren eine den Sinn der andern in verschiedener Stellung wiederholt. Schöpfung ist eigentlich nur eine an den Anfang der Dinge vorgerückte Erhaltung, diese aber eine in das Continuum des weltlichen Daseins eingehende und stetig sich selbst wiederholende Schöpfung[2]). Bekanntlich ist creatio continua ein oft gebrauchter Name, während nicht leicht ein Früherer von conservatio primigenia gesprochen hatte; der Regel nach wurde gerade die Lehre von der Schöpfung dergestalt betont, daß sich die Erhaltung nur wie eine matte und uninteressante Consequenz daneben stellte. Für unseren Dogmatiker war das umgekehrte Verhältniß methodisch indicirt, und seine eigene Naturanschauung war dergestalt die antimechanische und antideistische, daß er der Frömmigkeit zumuthete, was sie nicht immer leistet, mitten im täglichen Weltlauf ein frisches schöpferisches Leben zu empfinden. Zugleich giebt er leise zu ver-

[1]) Vgl. Twesten's Vorlesungen, II, S. 21. Martensen, § 38. S. 68. Kahnis, Luther. Dogmatik, I, S. 158, wo richtig bemerkt wird, daß die Gottesbeweise nicht erst durch die Wolfische Philosophie in die Dogmatik eingebürgert worden, sondern schon bei den alten Dogmatikern wie Melanthon, Chemnitz, Gerhard u. A. üblich gewesen.

[2]) Glaubensl. I, § 35ff.

stehen, daß es eigentlich an der einfachen Grunderklärung eines reinen und unbedingten Gesetztseins der endlichen Dinge von Gott genug sein müßte und die Spaltung in schaffende und erhaltende Thätigkeit nur „vorläufig" beizubehalten sei; er beruft sich dabei auf die Einfachheit der neutestamentlichen Stellen, die ganz allgemein gehaltene Benutzung der Mosaischen Erzählung und den freien Spielraum, welchen die Ausdrucksweise der Bekenntnißschriften offen läßt. Dennoch bleibt die einfache Schöpfungslehre unverwerflich, so lange sie nur zur Abwehr fremdartiger Vorstellungen verwendet wird, und selbst der Zusatz „aus Nichts" verdient Genehmigung, sobald er nicht über seinen Zweck hinaus wirkt[1]). Wir glauben allerdings, daß jenes „vorläufig" immer noch fortdauert; die Schöpfung aus Nichts gilt uns als der kühn paradoxe Ausdruck für ein Princip, welches die christliche Weltansicht einst von der antiken losriß, und welches gegen jeden Rückfall in die letztere oder eine ihr ähnliche eine Schutzwehr bieten soll. Wie oft wird sie zu den Hypothesen gezählt, aber sie ist etwas Anderes als eine solche, da sie gerade die alten Hypothesen abgeschlossen und eine in sich selbst freie Naturbetrachtung eröffnet hat. Sehr berechtigt sind jedoch die hier angebrachten Warnungen vor den scholastischen Zuthaten, die den idealen Schöpfungsact zerstückeln und mit empirischen Daten und zeitlichen Uebergängen vermischen. Schleiermacher folgt daher der Pflicht dogmatischer Enthaltsamkeit, und diese ist seitdem durch den Gang der Naturwissenschaften nur noch schwieriger und nöthiger geworden. Er verneint die Frage, ob die Schöpfung eine Zeit eingenommen, verwirft die Unterscheidung einer creatio prima et secunda sowie jede Vorstellung einer in Gott stattfindenden Vorberathung und Beschlußfassung[2]). Gut, das Alles hat für den

[1]) Vgl. § 41. S. 198.

[2]) Ebendas. S. 202. „Wenn man sich bei dem freien Beschluß (der Schöpfung) eine Berathung vorhergehend denkt, auf welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit so ausdrückt, daß Gott die Welt auch ebenso gut nicht hätte schaffen können, weil man meint, es sei nur eben dieses möglich, oder daß Gott die Welt habe schaffen müssen: so hat man schon vorher sich Freiheit nur im Gegensatz mit Nothwendigkeit gedacht, und also, indem man Gott eine solche Freiheit zuschreibt, ihn in das Gebiet des Gegensatzes gestellt." Man vergesse jedoch nicht, daß Stellen wie

wissenschaftlichen Ausdruck seine Richtigkeit, und hiernach zu schließen hat die rein dogmatische und ideale Bezeichnung des Schöpfungsactes gar nichts zu schaffen mit demjenigen, was man nachmals „Geschichte der Schöpfung" genannt hat und was uns das alte Vorbild der biblischen Erzählung wieder in's Gedächtniß ruft. Aber muß nicht auch auf diesem letzteren Gebiet eine religiöse Ansicht festgehalten werden? Gewiß, doch nur im Sinne der Vereinbarkeit mit dem christlichen Princip; denn ich sehe keine Auskunft, als die empirische Erforschung des Weltbildungsprocesses völlig der Naturwissenschaft anheimzugeben, mit der einzigen Bedingung daß sie sich niemals vermißt, mit eigenen Mitteln Alles, auch das Letzte erklären zu können. Die Ausgleichung aber zwischen dem Absoluten und dem Zeitlichen in der Schöpfung wird niemals wissenschaftlich gelingen.

Ebenso bemüht sich der Verfasser, bei der Erhaltungslehre das religiöse Interesse mit der wissenschaftlichen Einsicht zu vereinbaren. Er gelangt zu dem vielerwähnten und an Spinoza erinnernden Satz, daß das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit ganz zusammenfallen müsse mit der Einsicht, nach welcher alles Endliche durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Es ist also falsch, daß der Glaube an die göttliche Erhaltung lebendiger in uns wirkt, wo die natürliche Ansicht zurücktritt, oder daß sie nur für diejenigen Wahrheit hat, die erst durch Wunder fromm werden, weil erst die Erfahrung der Ausnahmen ihnen die Regel bestärkt. Wie sollte auch die göttliche Allmacht dadurch einleuchtender werden, daß sie irgendwo den natürlichen Nexus aufhebt und durch eine zwischen eintretende Nachschöpfung ihrer eigenen gesetzlichen Wirkungsweise zuwider zu handeln scheint? Die Frömmigkeit kann kein Bedürfniß haben, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch deren Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben würde; und verhält es sich so: so werden um so leichter die religiösen Forderungen mit den Grundsätzen der Wissenschaft, zumal der Naturforschung, auf demselben Punkte zusammen-

Gen. 1, 26 eigentlich nicht den Zweck haben, den Schöpfer gleichsam einer überlegenden Umständlichkeit zu unterwerfen, sondern sie sollen die Größe des zu Schaffenden zur Anschauung bringen.

treffen, wenn wir nämlich „die Vorstellung des schlechthin Uebernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle Etwas als solches erkennbar wäre und auch nirgends eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fallen lassen" [1]). Eine freimüthige Erklärung, deren Uebereinstimmung mit andern Stellen noch weiterhin erhellen wird. So kann abermals nur derjenige reden, welcher in der Natur nicht den Abstand von Gott, sondern das Medium göttlicher Wirkungen empfindet. In der Hauptsache, d. h. in Bezug auf den Begriff des absoluten Wunders, müssen auch wir, wie schon früher gesagt worden, mit vielen Andern uns dem Gesagten anschließen, doch drängen sich zwei andere Bemerkungen auf. Zunächst spricht der Verfasser nur von dem schlechthin Supranaturalen, wohl wissend, daß er ein Anderes relativ Uebernatürliches selber anerkannt und mit dem religiösen Interesse verbunden hatte, die Beziehung wird also nicht ganz aufgehoben. Sodann aber soll es wieder die Frömmigkeit ganz im Allgemeinen sein, von welcher behauptet wird, daß ihr nichts daran gelegen sei, ob ein Factum als gänzlich außerhalb der Naturgesetze erfolgt gedacht werde. Dem widerspricht aber doch die antike Bedeutung des Wunders, und wer wollte leugnen, daß das Wunder als unbeschränkter Eingriff in die Natur auch ein Hebel des Glaubens gewesen und dessen Einwirkung auf die Frömmigkeit nicht von einer vorgenommenen Unterscheidung des Relativen und Absoluten abhängig gemacht worden ist! Eine solche Unterscheidung wurde eben vormals nicht angestellt. Wir Lebenden aber werden uns wenigstens etwas Analoges nicht verhehlen wollen; auch wir werden religiös gehoben und gestärkt durch Dinge, deren Geschehen uns auf eine unberechenbare Geisteswirkung statt einer nachweisbaren Verkettung der Ursachen hindrängt, und unser Glaube würde ein Anregungsmittel entbehren, wenn nicht die uns umgebende Schicht des Natürlichen an manchen Stellen geistiger und darum dünner und durchsichtiger erschiene als an andern. Dies zusammengenommen ist es nicht die Frömmigkeit schlechtweg, sondern die neuere und gegenwärtige, für welche das Bedürfniß des schlecht-

---

[1]) Vgl. § 47. S. 241.

hin Uebernatürlichen abhanden gekommen ist. Auf sie findet der obige Satz Anwendung, denn indem der Fromme der Erfahrung und Annahme des absoluten Wunders entzogen wird, muß er es lernen, innerhalb des ununterbrochenen Naturverlaufs dieselbe Stimmung in sich zu nähren, welche einst der unterbrochene hervorgebracht, und Schleiermacher selbst hat dies in seltener Weise gelernt. Zu diesem Standpunkt aber ist die christliche Religiosität zwar durch ihr eigenes Vermögen, aber, wie wir glauben, nicht ohne Mitwirkung der neueren Wissenschaft und Weltansicht gelangt. Unsere Kritik rückt daher an dieser Stelle ein Stück weiter; auch fernerhin werden wir darauf zu achten haben, ob die Frömmigkeit eine dergestalt unabhängige und sich selbst gleiche Größe sei, als wofür sie in der vorliegenden Darstellung erklärt wird.

Es folgt die Eigenschaftslehre, von welcher besonders die erste allgemein kosmische Abtheilung vielen Widerspruch erregt hat. Auch Gegner müssen einräumen, daß das Lehrstück noch nicht in dieser musterhaften Reinheit des Gedankens bearbeitet worden war; das oft wiederholte Aggregat ungefährer Eintheilungen und popularisirender Definitionen steht weit zurück gegen die innere Einheit einer kunstvoll entworfenen und scharf gezeichneten Composition wie diese. Auch Daub's Deduction der Attribute ist zu complicirt und enthält zu viele willkürliche Momente, um zu dieser inneren Abrundung zu gelangen. Daß jedes System der göttlichen Eigenschaften objectiver Vollständigkeit ermangeln und die in ihm eingeführten Theilungen und Differenzen hinter den Forderungen einer speculativen Vernunftthätigkeit zurückbleiben werden, hatten schon die Alten wie Hollaz eingesehen. Aber Schleiermacher macht Ernst mit der Säuberung der überlieferten Begriffe von unpräciser und allzumenschlicher Ausdrucksweise, die Tendenz seiner Kritik ist abermals die antischolastische. Nicht Alles darf die didaktische Sprache aufnehmen, was der volksthümlichen wohl ansteht. Raum und Zeit gestalten und begleiten die endliche Existenz, das in ihnen wirkende Ewige kann als solches an diesen Daseinsformen nicht Theil nehmen; die populare Vorstellung mag dabei stehen bleiben, Ewigkeit und Allgegenwart unter dem Bilde der unbegrenzten Zeit und des

schrankenlosen Raumes zu veranschaulichen, die wissenschaftliche Begriffsbildung muß zu der Erkenntniß fortschreiten, daß das Raum und Zeit Bedingende selber ein Unzeitliches und Unräumliches sei [1]). Es ist unzulänglich, die Allmacht einem bloßen unbeschränkten Können gleichzustellen, oberflächlich die Allwissenheit als leeres unthätiges Wissen aller Dinge zu denken; denn diese muß ja mit dem göttlichen Walten selber verbunden sein als dessen stetige und absolute geistige Lebendigkeit, so daß sie sich hoch über die menschlichen Abstufungen des Erinnerns, Erfahrens, Vernehmens, Rathschlagens und Zweckbestimmens erhebt. Wenn sie als lebendiges geistiges Agens zugleich der Weisheit wie der Allmacht einwohnt: so folgt schon daraus, daß sie nicht außerhalb der göttlichen Thätigkeit fortgehend gedacht werden kann. Man pflegt auch Einheit, Unendlichkeit, Einfachheit unter die Eigenschaftsbegriffe zu zählen, doch geschieht dies in uneigentlichem Sinn, denn streng genommen ist in ihnen nur der allen Untersuchungen der Eigenschaften zum Grunde liegende monotheistische Kanon selber ausgesprochen. Unveränderlichkeit (auf welchen Begriff Dorner neuerlich eine besondere Untersuchung gegründet hat), Unermeßlichkeit, Unabhängigkeit sind in den übrigen Eigenschaften schon enthalten. Es ist immer schwierig und theilweise vergeblich, zum Ritter zu werden an den üblichen Distinctionen sowohl des göttlichen Könnens als auch des Wissens, welche der Verfasser bestreitet, zumal an der scientia media sive futuribilium, dieser schattenhaften Größe, welcher doch, sobald man sie weiter verfolgt, unendlich Vieles aufgebürdet werden müßte. Jeder Mensch handelt unstreitig vielfach nach Maaßgabe dieses „mittleren Wissens"; aber je geflissentlicher wir diese Kategorie auf das höchste Wesen übertragen, desto mehr entziehen wir demselben die absolute Sicherheit

[1]) Zeitlichkeit und Ewigkeit sind specifisch verschiedene Begriffe, aus der Verbindung der Ewigkeit Gottes mit seiner Allmacht folgt noch nicht, daß das zeitliche Dasein der Welt einen Rückgang in's Unendliche bilden müsse; die Welt kann zeitlos gewollt und doch am Anfange der Zeit hervorgetreten sein. Aber ebenso wenig erhebt sich die Welt durch die Annahme ihrer Anfangslosigkeit schon zum Ewigen; „vielmehr bleibt die Ewigkeit Gottes dennoch einzig, indem der Gegensatz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit auch durch die unendliche Länge der Zeit nicht im Mindesten verringert wird." Vgl. § 52. S. 270.

der Bewegung, bis am Ende jeder wirkliche Wissensact mit einem ungeheuren Anhang der scientia media behaftet erscheint[1]).

Bei dem unzweifelhaften wissenschaftlichen Werthe dieser Entwicklung gelangen wir doch auf dem eingeschlagenen Wege in das Gebiet des Streitigen. Die vom Schriftsteller befolgte Eintheilung trifft auf gewisse Weise mit der anderweitig vorkommenden in physische und moralische zusammen, wie Twesten bemerkt. Keiner hat aber, so viel ich finde, die gewöhnlichen Gesichtspunkte der via causalitatis, negationis et eminentiae mit solcher Schärfe verglichen und zu einander in Verhältniß gebracht. Und er handelt vollkommen consequent, wenn er den Weg der Ursächlichkeit als den allein selbständigen zum Grunde legt, weil dieser aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl dergestalt hervorgeht, daß die beiden anderen Wege der Steigerung oder Entschränkung und der Verneinung nur einen ergänzenden Dienst leisten. Ueberall ist es ein Causales, worauf wir geführt werden, und indem wir es durch Steigerung und Verneinung von allen endlichen Schranken befreien, wird es uns zur göttlichen Eigenschaft. Diese absolute Causalität braucht also nur unter Mitwirkung der beiden anderen Verhältnisse nach allen Seiten ermittelt und auf Form und Inhalt des gesammten Weltlebens bezogen zu werden: so ergiebt sich die Vierzahl einer raum- und zeitlosen, allwirksamen und allebendigen Ursächlichkeit, also Ewigkeit und Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit. Der Complex der Eigenschaften ist auf dieser Stufe abgeschlossen, und die Vierzahl kommt abermals zu Ehren. Es darf aber nicht verhehlt werden, wie innig diese Deduction mit dem vorangestellten religiösen Grundprincip zusammenhängt. Ist die Religion lediglich Abhängigkeitsgefühl: so können die Eigenschaften auch nur von einem solchen Zeugniß geben, indem sie auf allen Punkten einen Rückgang aus dem Verursachten und Gewirkten eröffnen, und obwohl der

---

[1]) Neuere Dogmatiker wie Hahn haben sich dieser auch von Quenstedt, Ammon und Bretschneider verworfenen scientia media wieder angenommen, indem sie sich auf 1. Sam. 23, 10—13. Jerem. 38, 17—20. Ezech. 3, 6. Matth. 11, 21. 23 (?) beriefen. Aber nicht Alles, wofür sich einige und noch dazu alttestamentliche Stellen anführen lassen, verdient darum eine Aufnahme in das System.

Dogmatiker selber hervorhebt, daß aus der Summe der Wirkungen das Wesen dessen, was eingewirkt hat, noch nicht erkannt werden könne: so bietet er doch keine andere Handhabe, demselben nahe zu kommen. Alle Eigenschaften sind Darstellungsmittel der verschieden angeschauten höchsten Ursächlichkeit. Anders wird sich dies verhalten, wenn es zum Wesen der Religion gerechnet wird, mit der Abhängigkeit auch ein Bewußtsein der Gottverwandtschaft zu offenbaren. Alsdann gewinnt auch der Weg der Entschränkung eine selbständige Berechtigung. Das Göttliche in der Welt treibt über sich selbst hinaus, folglich muß demselben in Gott ein Gleichartiges aber schlechthin Vollkommenes gegenüberstehen, und die hinzutretende Negation hilft diesen Abstand fixiren. Aus der Steigerung ergiebt sich die Vorstellung des Höchsten und Realsten; wir berühren damit den Wesensbegriff selber oder dasjenige, was Schleiermacher den monotheistischen Kanon der Einheit, Einfachheit und Unendlichkeit nennt. Dazu gesellt sich sofort die dritte Methode der Causalität, denn es kann ja nicht anders sein als daß jenes Eminenteste, von dem alles Endliche regiert wird, auf dieses Endliche wieder nach dem Verhältniß der Ursächlichkeit bezogen werden muß. Hiermit bezeichnen wir ein Verfahren, nach welchem die Eintheilung und Herleitung der Eigenschaften weniger von der Regel der Causalität beherrscht wird; aber es würde eine längere Erörterung nöthig sein, um auch die weiteren Folgen anzugeben, daß nämlich dann bei einigen Attributen von dem Verhältniß zur Welt abgesehen wird, daß absolute oder ruhende und operative unterschieden werden, weil überhaupt ein Uebergang vom Wesenhaften zum Wirkenden stattfindet.

Mit Allem soll nur gesagt sein, daß wir die vorliegende Behandlung des Gegenstandes, obgleich in dialektischer Beziehung vorbildlich für Alle, doch nicht einfach als das Correctiv aller früheren Eigenschaftslehren betrachten können, sondern sie ist die Consequenz der ganzen Anlage; sie führt auf einen Gott der Wirksamkeit, welcher in eben dieser unendlichen, allebendigen und geistigen Activität und Productivität sein Wesen hat, und diese Beziehungen sind es allein, welche der Dogmatik zu bestimmten Aussagen über Gott Veranlassung geben. Daneben stellt sich aber mit gutem Recht noch

eine zweite Auffassung, welche das Bedürfniß hat, in dem Cyklus der Attribute zuerst eine Wesenheit zu gewinnen, aus welcher dann die nach Außen gehenden Eigenschaften des Wirkens hervorgehen. Der Uebergang von der einen Stufe zur andern wird demgemäß durch einen Act höchster Selbstbestimmung vermittelt gedacht, wenn gleich mit dem Vorbehalt, daß diese Unterscheidung immer nur auf inadäquate Weise vollzogen werden kann. Unseres Erachtens wird es niemals möglich sein, diese zweite Ansicht durch die erste als die allein wissenschaftliche zu verdrängen. Die Differenz beider zeigt sich hauptsächlich in der Definition der göttlichen Allmacht als der Grundeigenschaft in der ersten Reihe nach Schleiermacher. In ihrem Begriff ist nach seiner Fassung Zweierlei enthalten, nicht nur was Alle zugeben, daß der gesammte Naturzusammenhang in der höchsten schöpferischen und erhaltenden Ursächlichkeit gegründet ist, sondern diese muß auch in der Gesammtheit des Endlichen vollkommen dargestellt sein, und Alles muß wirklich werden und geschehen, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt[1]). Der zweite Theil des Satzes aber ergiebt sich daraus, daß die Frömmigkeit gar keine Veranlassung hat, mit ihren Ansprüchen an die göttliche Allmacht über den Umfang des Wirklichen hinauszugehen, und dies ist nach der vorangegangenen Grenzbestimmung der ganzen Lehre durchaus richtig. Haben die Erklärungen der göttlichen Attribute nur die vorhandene Abhängigkeit der endlichen Dinge allseitig zu bezeugen: so muß der absolute Charakter, welchen die Rede vom höchsten Wesen fordert, auch vollständig in diese causale Richtung hineinverlegt werden; die Frömmigkeit hat nicht zu fragen nach einer andern Allmacht, als von welcher sie thatsächlich bestimmt und erfüllt wird, folglich muß auch jede dynamische Allmacht in der energischen oder Allwirksamkeit erschöpfend enthalten und ausgesprochen sein. Ist dagegen schon ein anderer Satz vorangegangen, nach welchem das göttliche Wirken durch Selbstbestimmung vermittelt gedacht wird: so hat der zweite Theil der Definition keine Nothwendigkeit mehr, es braucht nicht gesagt zu werden, daß Alles wirklich sei und geschehe, wozu es eine

[1]) § 54. S. 280 ff.

Ursächlichkeit in Gott giebt, sondern nur daß die Allmacht in der Allwirksamkeit einen homogenen oder ihrem Wesen entsprechenden Ausdruck gefunden habe.

Von Gott geht die Betrachtung wieder auf den Boden des Irdischen herab, damit die Beschaffenheiten der Welt, welche diese der entwickelten Eigenschaften ihres Urhebers und Erhalters würdig machen, in ihr selber und aus dem Gesichtspunkte der Frömmigkeit nachgewiesen werden mögen. Das religiöse Bewußtsein bliebe unbefriedigt, wenn nicht die nach Oben hin gewonnenen Resultate durch die Summe der weltlichen Eindrücke bestätigt würden. Mit den Artikeln vom Uebel und von der Vorsehung ist immer eine gewisse dogmatische Weltlehre verbunden gewesen, aber eine sehr fragmentarische, die erst durch die Wolfische Schule vervollständigt wurde [1]). Unser Dogmatiker zieht aus seiner Eintheilung den großen Vortheil, zu einer selbständigen und später nochmals aufzunehmenden Weltbetrachtung Gelegenheit zu haben; der ganze Stoff, in welchem Welt und Mensch nach einander auftreten, gewinnt unter seinen Händen ebenso an Umfang und Universalität wie an Durchsichtigkeit. Natürlich herrscht hier die Teleologie, denn ohne den Zweckbegriff möchte es unmöglich sein, die irdischen Dinge in sittlichem und christlichem Sinne zu beleuchten; aber die Zweckbestimmung bleibt von der Erkenntniß der wirkenden Ursache abhängig und muß durch sie ergänzt und geregelt werden. Die Theodicee wächst über ihren älteren Zuschnitt hinaus. Es ist ja nicht die wählende und abwägende Willkür des Schöpfers, die unter tausend denkbaren Welten gerade diese als die beste herausgreift, nein es ist die Sicherheit des absoluten Künstlers, welche nur in der guten oder vollkommenen sich selber genügt. Dem positiven Ausdruck: die Welt ist gut, muß jener comperative weichen, denn dieser würde uns in eine

---

[1]) Schleiermacher § 59. S. 321 bemerkt selbst, daß die Lehre von der besten Welt als Erzeugniß der Speculation früher der sogenannten natürlichen Theologie zugehört habe, aus dieser aber von einigen Gelehrten wie Michaelis in die Glaubenslehre herübergenommen sei. Beweis genug, wie schwierig es selbst für ihn war, die von ihm gesteckten theologischen Grenzen überall streng festzuhalten.

grenzenlose Menge von Möglichkeiten zurückversetzen, innerhalb deren Gott nach menschenähnlicher Ueberlegung gleichsam die glücklichste Wahl getroffen hätte. Dieses Gutsein bezieht sich auf die Angemessenheit für die höchsten Angelegenheiten des Geistes und der Frömmigkeit. Alles Leben setzt sich aus thätigen und leidentlichen Momenten zusammen und erhält, je vollkommener es ist, beide desto mehr in stetiger Wechselbeziehung. Auch das Weltleben offenbart diese unendliche Wechselwirkung, wenn wir es in seine Factoren, den Geist und die natürlichen Organismen, zerlegen. Wo also der Mensch sich leidentlich und empfänglich verhält, kommt ihm die Welt mit einer Fülle von Reizen entgegen, sie wird ein Erkennbares für ihn, welches ihm mit jedem neuen Stoff auch neue Erfahrung und Wissenschaft durch den leiblichen Organismus zuführt; indem er sich aber selbstthätig der Welt zuwendet, findet er sie als unerschöpfliches Organ und Darstellungsmittel bildsam für seine Zwecke, und da Beides Hand in Hand geht, müssen auch diese zwiefachen Wirkungen sich ewig verschlingen und durchdringen [1]). Eine Nachweisung wie diese können wir uns in mehrere andere Disciplinen versetzt denken, dogmatisch brauchbar aber wird sie dadurch, daß ihr zufolge alle Früchte, welche diese vollkommene Beschaffenheit dem Menschengeiste zuführt, nicht nur mit dem religiösen Interesse verträglich sind, sondern diesem entgegenkommen, das menschliche Selbstbewußtsein also zur höchsten Entfaltung bringen sollen. Im Grunde erscheint auch nach dieser Darstellung der Mensch als Weltzweck, aber in seiner höheren dem Gottwissen zugewendeten Richtung, so daß die alte gloria Dei abermals mit einbegriffen ist. Das Hauptverdienst dieser Entwicklung liegt darin, daß die Beweismittel für die behauptete Vortrefflichkeit der Welt auf so wenige und so universell anwendbare Grundverhältnisse zurückgeführt wird. Man könnte einwenden, daß der Mensch sich nicht immer da am Empfänglichsten zeigt, wo die Natur ihm die größte Fülle von Reizmitteln darbietet, noch da am Selbstthätigsten, wo sie ihm die meisten bildsamen Stoffe in die Hand giebt; aber das Ganze des geistig sinnlichen Weltbetriebes muß diese

---

[1]) S. § 57—59, deren Inhalt wir nur kurz andeuten.

Mißverhältnisse ausgleichen. Schleiermacher nennt die angegebene Vollkommenheit der Welt eine urspüngliche[1]), er hätte auch sagen können eine grundzügliche oder wesentliche, denn sie beruht auf den inneren Gesetzen der Welteinrichtung und reicht tiefer als dasjenige, was durch zuständliche Veränderungen verloren oder hinzugekommen sein kann. Die Annahme eines Lebensanfangs ohne Schmerz und Tod würde immer nur einen frühesten Zustand bezeichnen, nicht den Begriff ursprünglicher Vollkommenheit, und der Dogmatiker hat seinen Bedarf nicht aus den hier völlig schwebenden Resultaten biblischer Kritik und Exegese zu schöpfen. Die biblische Vorstellung eines Paradieses, historisch oder symbolisch gefaßt, darf daher niemals auf den Abfall von einer anfänglich höheren Vollendung hinauslaufen, wenn nicht die Einheit der Weltanlage angetastet werden und wenn wir nicht zu dem Widersinn gelangen sollen, daß der vorgeschichtliche Zustand Adam's über den historisch entwickelten Schauplatz, in welchen Christus eintrat, erhaben sei. Selbst die biblische Verbindung von Sünde und Tod nöthigt uns nicht zu der Folgerung, daß ein unsterbliches Leben der Einzelwesen, welches allen Bedingungen der nachfolgenden natürlichen und sittlichen Lebensentwicklung widerspricht, zu den Grundzügen der Schöpfung gerechnet werden müsse.

Aehnliches gilt nun nach der andern Seite für die Beurtheilung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, nur daß die religiöse Beziehung hier noch entschiedener den Maaßstab bildet. Von angeborenen Ideen kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von dem Triebe der Frömmigkeit oder von dem Vermögen, mittelst des menschlichen Organismus zu solchen Zuständen zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, dieses aber gilt als Angelegenheit des Einzelnen wie der Gattung. Und wirklich erscheint dazu der Mensch überall befähigt; mitten im gesunden

---

[1]) § 57. S. 311. „Durch den Ausdruck ursprünglich soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, — sondern von der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwicklung vorangehenden Vollkommenheit."

Verkehr mit der Natur und unter dem steten Wechsel aller Welteindrücke und Geistesfunctionen erschließt sich ihm der Gottessinn, welcher, indem er sich Vielen mittheilt, zugleich ein Band menschlicher Gemeinschaft bildet. Mit dem Beruf zur Religion wird ihm nichts Fremdartiges, sondern etwas ihm Einwohnendes und mit seiner irdischen Lebensentwicklung Verträgliches zugemuthet; im Besitz dieser überall vorhandenen, theils persönlichen theils gemeinschaftbildenden religiösen Qualification ist er also vollkommen, auch wenn über seinen Urstand kein besonderer Lehrsatz aufgestellt wird. Kaum brauchen wir etwas Weiteres hinzuzufügen. Die biblische Erzählung vom ersten Menschenpaare und seinem Verkehr mit dem Schöpfer bezeugt, daß „die sich mittheilende Frömmigkeit so alt ist als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht", und bestätigt dadurch die Frömmigkeit als eine nothwendige und überall wahrnehmbare Aeußerung des Geisteslebens [1]), ein geschichtliches Bild der Uranfänge liefert sie nicht. Von den dabei vorkommenden problematischen Bemerkungen des Schriftstellers darf gesagt werden, daß sie der sinnvollen Einfachheit der biblischen Erzählung nicht gerecht werden, und ebenso daß der Idee des göttlichen Ebenbildes mehr abgewonnen werden kann als hier geschehen ist. Aber das kritische Resultat steht fest; dabei ist es innerhalb der kritisch mündig gewordenen Theologie auch zeither geblieben, daß durch die gewöhnliche Annahme der ursprünglichen Gerechtigkeit dem ersten Menschen eine wirkliche Tugend oder sittliche Fertigkeit beigelegt, also ein Zustand für primitiv erklärt wird, welcher doch seinem Inhalt nach nur als ein durch Selbstthätigkeit erst erworbener angesehen werden kann.

Man hat Schleiermacher zuweilen in die Nähe der Gnostiker gestellt [2]). Das Vorstehende beweist wohl, daß ihm gnostisirende oder gar theosophische Neigungen gänzlich fern lagen, da er das rein Geschichtliche des Menschenlebens von der religiösen Erklärung zu unterscheiden bemüht ist [3]), zugleich aber auch, daß er sich in der Tugend

---

[1]) § 61. S. 337.

[2]) Ich denke dabei an seine eigene mündliche Erklärung: „Marcion ist kein Gnostiker gewesen und ich bin auch keiner."

[3]) § 61. S. 331. „Das Thatsächliche nun in der menschlichen Entwicklung

dogmatischer Enthaltsamkeit geübt hatte; und diese Tugend ist auch für uns unentbehrlich, zumal bei Untersuchungen, deren Verlauf die Glaubenslehre als solche nicht zu verbürgen noch zu beherrschen vermag.

Anhangsweise muß hier noch die berühmte Kritik der Lehre vom Satan Erwähnung finden, und sie wird durch den Vergleich mit der gewöhnlichen rationalistischen Behandlung des Gegenstandes sehr lehrreich. Schleiermacher konnte, wie schon oben erwähnt, den Satan systematisch nicht gebrauchen; denn dicht hinter der Schöpfung auftretend stört diese feindliche Figur das Bild der Religion, welches so lange rein bleiben soll, bis das Bewußtsein der Sünde zur Geltung kommt, und eine andere vielleicht erträglichere Stellung wollte er ihr nicht gönnen. Doch glaube man darum nicht, daß es nur die Anlage und Grundrichtung seines Werks gewesen, welche ihm seine scharfen Waffen in die Hand gab. Die Kritik selber zeigt abermals den Unterschied des progressiven und des rückwärts gehenden Verfahrens. Der Rationalismus eines Wegscheider verfährt genetisch und progressiv, stellt sich also an den Anfangspunkt der Lehre, die wichtigsten Gegengründe werden von der historischen Herkunft derselben, von ihrem späteren Eintritt in den biblischen Anschauungskreis sowie von ihrem Zusammenhang mit anderen Vorstellungen der alten Welt hergenommen; denn an sich, sagt Wegscheider, wäre die Annahme eines abgefallenen und Gott hartnäckig widerstrebenden, aber der Umkehr fähigen Geistes mit den Grundsätzen der richtig geleiteten Vernunft wohl vereinbar[1]), wenn sie nicht durch ihren superstitiösen Anhang verurtheilt würde. Umgekehrt geht unser Dogmatiker vom Endpunkte aus, vom Standpunkt der modernen Welt- und Glaubensansicht sieht er gleichsam dem Satan gerade in's Antlitz, er findet ihn in sich selbst haltungslos und widersprechend und macht nur nebenbei

---

ist niemals Sache des Glaubens, sondern es ist die Geschichte, — und hierin kann auch kein Unterschied sein zwischen dem ersten Menschen und uns."

[1]) Wegscheider, Institt. theol. christ. § 106. p. 383. Per se quidem non repugnat rationi humanae notio angelorum, qui sua sponte lapsi ad meliorem frugem reverti possint.

von den historisch-kritischen Bedenken Gebrauch, wie er denn diese historischen Präjudicien auch anderweitig nicht für entscheidend gehalten hat. Denken wir diese zwiefache Untersuchungsweise vereinigt: so kommt der von zwei Seiten angegriffene Satan in die gefährlichste Lage, in der er sich als Einzelwesen nicht halten kann. Im Teufel nämlich, — um an Schleiermacher's Gegengründe kurz zu erinnern [1]), — sollen sich ausgezeichnete Einsicht mit beharrlicher Bosheit, volle Erkenntniß der Macht Gottes mit standhaftem Willen sie zu bekämpfen, verbinden, — Dinge, die in höchster Steigerung gedacht sich gegenseitig ausschließen; jeder Abzug aber, sei es von der Verstandes- oder von der feindlichen Willenskraft dieser Person, vermindert entweder deren Bösartigkeit oder ihre Gefährlichkeit, hebt also den ganzen Begriff auf, der ja erst durch die Vereinbarkeit beider Eigenschaften zu Stande kommt. Und ebenso undenkbar erscheint der durch den Fall einiger Engel hervorgebrachte Riß in der Geisterwelt, vermöge dessen gegen alle sittlich-creatürliche Analogie die Einen der Beständigkeit im Bösen, die Andern der gleichen Perseveranz im Guten für ewig unterworfen sein sollen. Und eine so unhaltbare Vorstellung sollte den Namen einer christlichen Lehre verdienen, während sie doch im Neuen Testament nirgends lehrhaft vorgetragen oder begründet, sondern nur aufgenommen und für die sittlichen Zwecke des Gottesreiches praktisch verwerthet wird! Die Anerkennung derselben ist durchaus keine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christus, noch weniger darf von einem noch jetzt fortdauernden Einfluß des Satans selber innerhalb des christlichen Lebens die Rede sein. Diese oft wiederholten Gründe verdienen eine ausführlichere Besprechung, als ihnen hier gewidmet werden kann. Beantwortet sind sie von Mehreren, am Gründlichsten von Twesten [2]), aber nicht widerlegt. Auf das Bedenken, daß der diabolische Fall unbegreiflich sei, weil dessen angebliche Motive ihn niemals erklären, sondern immer nur sich selbst

---

[1]) § 44. 45. S. 209. Die weniger wichtige Engellehre möge hier übergangen werden.

[2]) Twesten, Vorlesungen a. a. O. II, S. 360 ff.

zur Voraussetzung haben, — antwortet der Letztere, dieser Einwurf habe für denjenigen keine Geltung, der an transcendentale Freiheit glaubt, d. h. an die Möglichkeit einer Handlung, die mit sich selber beginnt, ohne daß was in der Wirkung liegt, schon in der Ursache gewesen sein müßte. Es ist einzuräumen, daß bei einer andern Auffassung des Freiheitsbegriffs der erwähnte Grund an sich nicht durchgreift. Es wird ferner entgegnet, mit jener scheinbar sinnlosen und sich selbst aufhebenden Vereinigung von Bosheit und Klugheit sei es eben nicht so scharf zu nehmen; denn bis zu jener höchsten Weisheit, welche allein die Abwendung von Gott unmöglich macht, brauche der Satan gar nicht zu gelangen, sondern er klammere sich nur an das für ihn und sein Werk unentbehrliche Quantum des Verstandes. Für das Trachten des Bösen überhaupt ist diese Bemerkung gewiß richtig, aber das satanische Einzelwesen kann bei einer so proportionalen Erklärung seiner Stellung nicht bestehen; denn in ihm muß doch die Intelligenz der Willensthätigkeit das Gleichgewicht halten, wenn er überhaupt als der alleinige Lenker und Ausgangspunkt alles gottwidrigen Treibens gedacht werden soll. Unseres Erachtens bleibt die tiefste Schwierigkeit unverändert dieselbe; sie liegt nicht in dem bloßen Abfall, sondern in dessen Absolutheit und Unwiederbringlichkeit. Der Satan als Person gedacht befindet sich in einer unhaltbaren Mitte zwischen dem bösen Princip, welches im Christenthum keine Stelle hat, und dem höchsten Grad freier Entgegensetzung gegen das Gute. Als höchster Sünder und Frevler wäre er denkbar, dann aber kann er vermöge seiner creatürlichen Freiheit aus der Möglichkeit der Umkehr niemals heraustreten; und doch schließt ihn wieder seine principielle Bedeutung von dieser Aussicht aus, und ein Satan, welcher vielleicht dereinst sich besinnen und umlenken wird, wäre kein solcher mehr. Hingegen ist Alles vortrefflich in Ordnung, sobald wir ihn nur als persönliche D a r s t e l l u n g einer ungöttlichen Macht ansehen, welche in dem Streben, sich selbst zu fixiren, unaufhörlich begriffen ist, ohne jedoch jemals zu voller Realität zu gelangen. Der Hauptsache nach ist folglich diese Kritik entschieden aufrecht zu erhalten, Nebenpunkte möchten sich für uns

anders herausstellen[1]). Die praktisch-historische Wichtigkeit der Lehre ist größer als Schleiermacher Wort haben will; wir haben anzuerkennen, daß die Gründung des Gottesreiches fast mit Nothwendigkeit die Gestalt eines Kampfes wider die Welt und ihren Beherrscher annehmen mußte, wir können uns die göttliche Großthat in ihrer lebendigen Verwirklichung kaum vergegenwärtigen, ohne für das Bewußtsein des ersten kräftig aufstrebenden Gottesreichs jenen drastischen Zug hinzuzufügen. Daher erscheint die, wie ich glaube, freie Anschließung Christi an die Volksansicht, — denn Accommodation ist ein häßliches Wort, — als unvermeidlich, und eine Sadducäische Leugnung der persönlich gedachten Geister- und Dämonenwelt würde dem Kampf um die Heilsgüter seine großartige dramatisch ergreifende Kraft geraubt haben, ohne ihn damals in intellectueller Beziehung zu fördern. Schleiermacher verbannt die Figur des Satan zwar nicht aus dem poetischen, aber aus dem wissenschaftlichen Gedankenkreise, weil sie in dem Grundinteresse der christlichen Frömmigkeit keine Stelle hat, was wir zugeben, was aber erst durch die neuere Ausbildung der Frömmigkeit offenbar geworden ist. Im christlichen Alterthum war der Satan sammt seinen Werken eine welthistorische Größe, für uns ist er aus Gründen, die jenseits aller Willkür liegen, ein Problem der subjectiven Sittlichkeit geworden und in dieser veränderten Sphäre steht er uns nicht mehr als Einzelwesen vor Augen. Daß wir die Schwierigkeit eines persönlichen Teufels weit schärfer erkennen, ist kein bloßer Glaubensmangel unserer Zeit, sondern hängt damit zusammen, daß derselbe für unsere Anschauung durch die gewaltigen Weltmächte, die sich einst der Sache Gottes entgegenstellten, nicht mehr getragen wird[2]).

---

[1]) Vgl. Lücke's Abhandlung in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft, 1851. S. 57 ff. Wenn Martensen (christl. Dogm. S. 177) den Satan als den Gott der Zeit zu veranschaulichen und durch die Vorstellung einer unablässig werdenden Persönlichkeit begreiflich zu machen sucht: so ist das nicht ohne tiefere ideelle Wahrheit, aber wie auf diese Weise ein biblischer Teufel als Einzelwesen gewonnen werden soll, ist nicht abzusehen.

[2]) Schleiermacher sagt § 45. S. 221: „Diejenigen aber, welche gar soweit gehen zu behaupten, daß der lebendige Glaube an Christum auf irgend eine Weise durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, mögen wohl zusehen, daß sie hier-

Zum Schlusse des ersten Haupttheils dieser Glaubenslehre bleiben uns noch einige allgemeine Bemerkungen übrig. Alle Abschnitte werden zu einem Ganzen verbunden durch die Idee einer Alles durchdringenden lebendigen und einheitlichen Wirksamkeit Gottes in der Welt; in diesem Bewußtsein lebt die Frömmigkeit. Mit Ausnahme der Trinität haben alle gemeinchristlichen Lehrartikel ihre Stelle gefunden, nur nicht der von der Vorsehung, sofern diese nicht schon in der Erhaltung mitgesetzt ist; es fehlt somit gerade derjenige, in welchem sich der Rationalismus am Liebsten zu ergehen pflegte. Innerhalb des Princips absoluter Abhängigkeit ist Vorsehung ein schwacher Name, den wir aber doch nicht missen möchten. Auch Schleiermacher hätte den Begriff der Vorsehung verwerthen können, und es liegt eine gewisse Absichtlichkeit darin, daß er denselben aus der Reihe der dem christlichen Bewußtsein natürlichen Vorstellungen entfernt zu sehen wünschte [1]).

Den Gottesbegriff, auf welchen die bisherigen dogmatischen Aussagen zurückweisen, der aber nirgends selbständig formulirt wird,

---

durch nicht Christum herabsetzen, sich selbst aber über die Gebühr erheben." Späterhin ist Strauß, obwohl in entgegengesetzter Absicht, soweit gegangen; man denke an seinen Ausspruch: „Giebt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips, gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee." Von dieser Behauptung beweist die gegenwärtige Zeit nicht laut, sondern schreiend das Gegentheil; alle tieferen Gemüther fragen nach dem persönlichen Christus, die aber nach dem persönlichen Satan fragen, kann man zählen.

[1]) Bezeichnend sind in dieser Beziehung die Worte Glaubensl. II, S. 510: „Ueberhaupt ist der Ausdruck Vorsehung fremden Ursprungs und aus heidnischen Schriftstellern zuerst in die späteren jüdischen Schriften und dann in die der christlichen Kirchenlehrer übergegangen, nicht ohne manche Nachtheile für die klare Darstellung des eigenthümlich christlichen Glaubens, welche durch den Gebrauch der schriftmäßigen Ausdrücke „Vorherbestimmung, Vorherversehung" würden vermieden worden sein. Denn diese sprechen viel klarer die Beziehung jedes einzelnen Theils auf den Zusammenhang des Ganzen aus und stellen das göttliche Weltregiment als eine innerlich zusammenstimmende Anordnung dar." Darauf weiß ich nur zu antworten, daß der Ausdruck *πρόνοια* allerdings dem Neuen Testament so gut als fremd ist, dagegen findet der Gedanke derselben in den Evangelien seine unverkennbare Bestätigung, und er scheint eine allgemeine Grundlage zu bezeichnen, welche auch in den besondern Begriffen der Vorherversehung und Vorherbestimmung mit enthalten ist.

haben wir schon oben als den dynamischen und antideistischen bezeichnet. Es ist der Gott der in der Welt und deren Gesetz unzeitlich wirkenden Causalität; und dieser Begriff schließt sich an die altreformirte Definition des actus purissimus an, mit dem Vorbehalt daß derselbe von unserem Schriftsteller nicht confessionell hergeleitet oder begründet wird, sondern sich ihm im Zusammenhange mit seinen philosophischen Studien ergeben hatte. Der Antheil Spinoza's an seiner philosophischen Bildung ist bekannt und liegt in den „Reden über die Religion" vor Augen. In diesem Zusammenhange muß sich also erklären, ob und in welchem Sinne die gewöhnlich gegen Schleiermacher erhobene Anklage des Pantheismus berechtigt sei. Der Gottes- und Weltbegriff, welchen die Glaubenslehre beschreibt oder durchblicken läßt, ist der Gegenpol des Deismus, denn vor diesem zeigt der Verfasser weit mehr Furcht als vor dem entgegengesetzten Extrem. Er ist auf alle Weise bemüht, der alttestamentlichen Vermenschlichung Gottes zu entgehen und aus der Erklärung des göttlichen Handelns Alles zu verbannen, was an Zufall, Willkür und Gegensatz erinnert, und er benutzt zu diesem Zweck alle ihm von der reformirten Theologie dargebotenen Hülfsmittel. Diese Tendenz führt dahin, daß die Unterscheidungen des göttlichen Wissens und Willens, des Können und Wollens aufgegeben, daß Allmacht und Allwirksamkeit identificirt werden, — Consequenzen, die wir im Obigen nicht haben vertreten wollen. Damit hängt ferner zusammen, daß der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode in diesem Werke nicht aus allgemeinen Gründen hergeleitet, sondern erst aus der Gemeinschaft mit Christus entwickelt wird. Denn Schleiermacher gehörte seiner ganzen Geistesart nach zu denen, welche das Ewige im Endlichen suchen, er war ein Pfleger der diesseitigen und schon vor der Berufung auf das Jenseits wahren und fruchtbaren Frömmigkeit. Soll daher der Name Pantheismus nur die allgemeine und einseitige Richtung der in unserem Werk vorgetragenen Gottes- und Weltanschauung bezeichnen: so findet er hier allerdings seine Anwendung. Dagegen halten wir uns für verpflichtet, den Vorwurf eines systematischen Pantheismus entschieden zurückzuweisen, um so mehr, je bedachtloser und übelwollen-

der er so oft wiederholt wird; und von dem Argwohn, als habe **Schleiermacher** ein solches System indirect und unter dem Titel der christlichen Frömmigkeit einführen und verbreiten wollen, ist er gewiß freizusprechen. Die durchgreifendsten Sätze des Pantheismus fehlen. Ein zusammenfassender Gottesbegriff wird nicht aufgestellt, und daß derselbe schlechthin unpersönlich hätte ausfallen müssen, ist unerwiesen. Der Glaube an einen bewußten Gott wird nicht aufgehoben; es ergiebt sich nicht mit Nothwendigkeit, daß Gott und Welt nur als verschiedene Ausdrücke für den gleichen Werth, noch auch daß Gott nur als das Eine gegensatzlose Wesen aller Dinge gedacht werde, und es ist ungerecht, eine zurückbleibende Dunkelheit und Unvollständigkeit der Darstellung in dieser abschließenden Weise zu ergänzen oder auch eine vorhandene Inconsequenz dergestalt zu beseitigen. Das **absolute** Wunder und die zeitlich vorstellbare Weltschöpfung sind auch von Andern abgelehnt worden, die Niemand zu den Pantheisten zählen wird. Daß der Unterschied der göttlichen Eigenschaften als einer Mehrheit kein im Wesen Gottes selbst begründeter **realer** sei, haben vor Zeiten auch die Thomisten behauptet und nur die Skotisten bestritten; es gehört also ebenfalls nicht hierher [1]). Wenn endlich von Geist und Gesinnung die Rede ist: so frage ich jeden Kenner der Predigten **Schleiermacher's**, ob er nicht einen ganz andern Totaleindruck als den des Pantheismus von

[1]) Vgl. in Zeller's Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts den Aufsatz S. 179. Auch diese übrigens scharfsinnige und objectiv gehaltene Nachweisung, in welcher aber **alle** Kriterien des Pantheismus bei Schleiermacher wiedergefunden werden, hat mich nicht überzeugt; doch freue ich mich, von Zeller schließlich anerkannt zu sehen, daß dessen Ansicht immer noch kein Spinozismus sei. Weit ungünstiger und ungerechter ist die Beurtheilung des verstorbenen Baur; dieser sieht in der ganzen dogmatischen Ausführung, so weit sie hierher gehört, nichts weiter als die Klugheit dessen, der seine wahre Meinung „künstlich verschleiern" will. Meines Wissens hat diese Deutung unter denen, die Schleiermacher's Persönlichkeit und Lebensweg kennen, bisher keinen Glauben gefunden. Was „echt diplomatische" Kunst und Meisterschaft hervorgebracht, pflegt in der Welt nicht diesen Eindruck zurückzulassen, und ich glaube nicht, daß es dem seligen Baur zur Ehre gereicht, den Vorwurf einer „absichtlichen Täuschung" vor seinen Zuhörern ausgesprochen zu haben. Vgl. Baur's Kirchengeschichte des 19. Jahrh. herausg. von E. Zeller bes. S. 205.

ihnen mitbringen wird, und doch sind die Predigten als Ganzes betrachtet eine ebenso bedeutende Leistung als die Glaubenslehre. Jedenfalls haben Daub und Schelling bei Weitem pantheistischer gelehrt als Schleiermacher; dieser aber, indem er sich an die gewöhnliche Vorstellung hielt, durfte sich und seine Absicht gegen Delbrück's Anklagen verwahren, als ob sein Buch nicht wenig dazu beigetragen habe, „dem reißenden Hange zur Alleinheitslehre seine noch fortdauernde Schwungkraft mitzutheilen" [1]).

III. Der Glaubenslehre zweiter Theil.

Dieser zweite Theil der Glaubenslehre soll uns mit dem engeren und gleichsam esoterischen Kreise des christlichen Religionsbewußtseins bekannt machen. Die Darstellung wechselt ihr Colorit; die allgemeinere Richtung der Frömmigkeit war nur durch die Schwankungen der Lust und Unlust bewegt, die speciellere wird tiefer und schärfer afficirt durch den Gegensatz der Sünde und Gnade, und dieser ist so durchgreifend, daß beide Seiten desselben in den drei genannten Beziehungen für sich dogmatisch entwickelt werden müssen. Zuerst also das Sündenbewußtsein; die in ihm gegebenen störenden und demüthigenden Eindrücke hat die dogmatische Reflexion zunächst zu sammeln und zu ordnen, um aus ihnen dann theils über die Beschaffenheit der Welt, theils über die göttlichen Eigenschaften neue Aussagen zu gewinnen. Dieselbe Zeichnung und Gestaltung, welche die Schattenseite des sittlich-religiösen Lebens erfahren hat, geht auf deren Lichtseite über. Die eigentlichen loci salutares fallen sämmtlich der zweiten Hälfte oder der Gnadentheologie zu. Die Gestalt des Erlösers, obwohl bisher schon zuweilen auftauchend und nirgends

---

[1]) Erstes Sendschreiben an Lücke S. 276—79 (Stud. u. Krit. 1830): „Wenn Delbrück für das Christenthum oder eigentlich schon für den Monotheismus fordert, daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch ein zufälliges Werk Gottes sei, — seine geliebte Glaubensregel scheint dies völlig freizulassen, — so sollen also alle diejenigen Pantheisten sein, welche sich nichts Zufälliges in Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald der größte Theil der denkenden Christen mit mir pantheistisch sein."

gleichgültig für die Gewinnung der christlichen Ansicht[1]), tritt bestimmter in den Vordergrund, um zuletzt alle Gedanken an sich zu ziehen. Damit verändert und verengt sich zugleich der dogmatische Schauplatz. Es war ein universell historischer und kosmischer und wird nun ein historisch eingerahmter, zwar nach allen Seiten der Erweiterung fähig, aber doch stets um denselben persönlichen Mittelpunkt sich bewegend. Nachdem der Ausleger des christlich teleologischen Gottesbewußtseins so lange gesprochen: nimmt von nun an der liebende Verehrer Christi immer bestimmter das Wort, um aus dem geistigen Verkehre mit dem Herrn eine Reihe von Erfahrungen mitzutheilen, für die es keinen höheren Beweis giebt als die gemeinschaftliche Thatsache der Erfahrung selber. In diesem Uebergang auf das specifisch Christliche liegt ein Prüfstein und Unterscheidungszeichen aller Dogmatik, denn immer werden Einige geneigt sein, das allgemein Christliche als ein schon Gewisses diesem Specifischen zuzuführen und einzuverleiben, während Andere es aus diesem Letzteren erst recht und vollständig erschließen und von ihm aus den Rückgang in das Universelle finden wollen; oder anders ausgedrückt: die Einen wollen Gott in Christus wiederfinden, die Andern ihn erst von diesem empfangen. Unser Dogmatiker erreicht zwar nicht ganz, aber er bezweckt doch ein Gleichgewicht dieser Bestrebungen, das beweisen seine Predigten, in denen er den allgemeinen Hintergrund der christlichen Religion durchaus nicht vernachlässigt, sondern sehr allseitig in Betracht gezogen hat; auch hat aus der älteren Schule der Erfahrungstheologie oder des Pietismus Keiner auch nur entfernt diese

[1]) § 62. S. 348. „Wenn die Sätze des ersten Theils oft deshalb, weil das eigenthümlich Christliche darin weniger hervortritt, als ursprüngliche und allgemeingültige natürliche Theologie behandelt und als solche von denen überschätzt werden, welche selbst von dem Eigenthümlichen des Christenthums weniger durchdrungen sind, Andere hingegen jene Sätze als solche, zu denen man auch außerhalb des Christenthums kommen könne, geringschätzen, und nur die Sätze, welche eine Beziehung zum Erlöser ausdrücken, für eigenthümlich christliche wollen gelten lassen: so ist Beides nicht richtig. Denn jene Sätze sind keineswegs die Abspiegelung eines dürftigen nur so eben monotheistischen Gottesbewußtseins, sondern von demjenigen abstrahirt, welches sich durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser entwickelt hat."

Gleichberechtigung der dogmatischen Interessen festzuhalten vermocht. Aber seine persönliche Stellung ließ ihn dennoch überwiegend auf die Seite derer treten, welche selbst das generell Christliche erst in individueller Eigenthümlichkeit und in der Gemeinschaft mit Christus ganz besitzen und genießen wollen.

Mit dem Factum der Sünde kommt neues Leben in die dogmatische Reflexion, aber auch neue Schwierigkeit. Als Sünde kann sie immer nur des Menschen eigene That sein; wo also der Kanon absoluter Ursächlichkeit zum Grunde gelegt wird, erscheint das Gewebe der göttlichen Wirkungen durch sie zerrissen, ohne daß es möglich wäre, etwas Factisches völlig aus diesem Verbande herausfallen zu lassen.

Von der bloß rationalistischen Behandlung der Sündenlehre hatte sich Schleiermacher schon durch seine Abhandlung von 1819 losgesagt, seine Bemerkungen über Bretschneider's „Aphorismen" haben den Zweck, den Gedanken des menschlichen Unvermögens und der Unentbehrlichkeit der Gnade durchzuführen. Man denke zunächst an Wegscheider's, David Schulz's und Bretschneider's Schriften, ihre Beurtheilung der Erbsündenlehre hat fast lediglich einen kritischen Werth; sie begnügen sich, die überlieferte Theorie gründlich zurückzuweisen, zu einer selbständigen Bearbeitung des ganzen Lehrstücks gelangen sie nicht. Es verträgt sich, sagt Wegscheider, nicht mit der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, daß durch Eines Menschen Sünde, die ohnehin bei der Voraussetzung einer anerschaffenen vollkommenen Heiligkeit unerklärlich erscheint, die gesammte menschliche Natur verderbt, daß das vorzüglichste Geschöpf Gottes um der geringsten Ursache willen (ob causam levissimam) zu einem ganz anderen und schlechteren Zustande herabgesetzt, daß endlich die unschuldigen Nachgeborenen durch fremde Schuld verdammt und zum Sündigen genöthigt worden sein sollten. Da nun außerdem aus dem Mythus der Genesis keine Glaubenslehren hergeleitet werden dürfen und da übrigens in der h. Schrift das Dogma nicht vorgetragen wird: so fällt es für den wissenschaftlich geläuterten Standpunkt als unhaltbar dahin[1]). Ebenso will

[1]) Wegscheider, Institutt. § 424. 29. Doch läßt W. der Erbsünde einen Sinn übrig. Peccatum originis, cujus quidem nomen per se parum aptum

Schulz hauptsächlich darthun, daß die von ihm summarisch referirte Augustinische Lehre „in solcher Fassung" sich aus der Schrift nicht erweisen lasse, sondern mit vielen Stellen beider Testamente unvereinbar sei, und daß sie zugleich eine sittliche Gefahr in sich schließe, indem sie den Leichtsinn des Einzelnen begünstige, „seine eigene Nichtswürdigkeit mit der Sündenmasse des ganzen Geschlechts zusammenzuwerfen und unter dem Universalmantel der vorgeblich unbedingten Sündhaftigkeit aller menschlichen Creatur zu verstecken" [1]). Außer der biblisch-kritischen Revision wird aber zu einer umfassenden Würdigung des Gegenstandes wenig Anstalt gemacht; der Rationalismus war dem Dogma gegenüber im Recht, aber er zeigt sich doch hier wie in anderen Dingen abhängig von dem System, das er widerlegen wollte. Wenn nun das vorliegende Werk überhaupt die Bestimmung hatte, dem bloßen Kriticismus eine selbständige und an die kirchliche anknüpfende Auffassung zur Seite zu stellen: so fiel ihm auch in diesem speciellen Falle eine ähnliche Aufgabe zu, und zwar abermals bei abweichender Methode. Denn statt von der Untersuchung der Schriftstellen und namentlich der alttestamentlichen Erzählung auszugehen und sie mit dem späteren Dogma zu vergleichen, war es hier nöthig, die innerhalb der Gemeinschaft gegebene Thatsache des Sündenbewußtseins an die Spitze zu stellen, um nach dessen Analyse erst auf die biblischen und historischen Motive der Lehrbildung zurückzuschließen.

Bekanntlich ist Schleiermacher ein Anhänger der längst vorhandenen Sinnlichkeitstheorie, die er aber nicht einfach aufge-

est perniciosamque superstitionem fovet, recte intelligitur propensio quaedam animi humani, neglecto et posthabito summo honesti studio, in iis expetendis conspicua, quae sensibus grata sunt et cupiditates quaslibet inde natas fovere videntur, vel omnino imbecillitas quaedam honestae voluntatis et ad peccandum proclivitas, qua oppugnanda et vincenda homo sensim ad veram virtutem propius accedere et debet et potest (Gal. 5, 1. 6). Neque haec perperam dicitur naturalis, universalis atque ab Adamo ad posteros transmissa.

[1]) D. Schulz, Schriftmäßige Beurtheilung der Lehre von der Erbsünde, in dessen christl. Lehre vom Glauben, Beilage S. 225. 273. 283. Im Anschluß an Bretschneider's Grundprincipien der evang. Theologie 1832 und desselben Grundlagen des evang. Pietismus 1833.

genommen, sondern psychologisch und ethisch vertieft hat. Sünde muß derjenige Act oder Zustand genannt werden, in welchem die sogenannten niederen oder sinnlichen Seelenkräfte, statt den von dem Act des Gottesbewußtseins ausgehenden Impulsen zu dienen, vielmehr als selbständige Potenz auftreten, den Gottessinn hemmen oder ausstoßen, — nach biblischer Ausdrucksweise ein positiver Widerstreit des Fleisches wider den Geist. Sünde ist überall da vorhanden, wo die zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehörige freie Bewegung des Geistes durch eine abnorme Vorherrschaft des Sinnlichen geschwächt oder aufgehoben wird [1]). Diese Erklärung läßt sich nach unserer Meinung dadurch ergänzen, daß in der natürlichen Selbstheit zwar nicht die Ursache, aber der Anlaß gefunden wird für die störende Verselbständigung des Fleisches; gewiß aber werden alle sündhaften Zustände das mit einander gemein haben, daß die an sich unfreien seelischen Regungen eigenmächtig wirken und dadurch der Selbstbestimmung einen hangartigen Charakter verleihen. Auch muß diese Definition mit der andern, nach welcher die Sünde Abwendung von Gott oder Gesetzwidrigkeit ist, nothwendig zusammenstimmen, weil sonst das Göttliche im Menschengeiste keine Vertretung haben würde. Diese Sünde nun, fährt der Dogmatiker fort, vermeidlich und unvermeidlich, naturwidrig und doch stets im Anschluß an das Natürliche begriffen, scheint in uns selber begründet zu sein; gleichwohl tritt sie nicht als Act persönlicher Willkür auf, sondern weist auf einen Grund zurück, der jenseits des persönlichen Einzellebens liegt. Sie ist da, noch ehe sie begangen wird, sie gleicht einem gemeinsamen und in jeder persönlichen Entwicklung wiederkehrenden Geschehen. Jedem Erwachen des Gottesbewußtseins geht eine Fürsichthätigkeit des Fleisches voran; der begehrende Mensch hat schon einige Schritte voraus, ehe der geistige und sittliche erstarkt, die Entwicklung erfolgt der Erfahrung nach nicht ohne treibendes Voraneilen des inneren Sinnes oder träges und widerstrebendes Zurückbleiben der Thätigkeit, welches eben die Sünde veranlaßt. Da nun jedes Individuum eine natürliche Präponderanz der Sinnes-

[1]) Vgl. § 68. S. 368.

art nach dieser oder jener Richtung mitbringt, da sich diese Einseitigkeiten in Familien und Geschlechtern zum Nachtheil der sittlichen Harmonie ausprägen und verbreiten: so ist in jedem sittlichen Wachsthum auch ein Factor der Sünde enthalten, und diese läßt sich ebenso als ein Empfangenes und jenseits des Einzelleben Gegebenes wie ein selbst Ausgeübtes und Thätliches ansehen. Durch alles Dasein der Sünde schlingen sich zweierlei Bestandtheile, die einen wirken mehr auf die Willkür, die anderen gehen aus ihr hervor. Weit entfernt ein Act dogmatischer Willkür zu sein, ergiebt sich die Unterscheidung der erblichen und der actuellen Sünde schon aus der Beschaffenheit des sittlichen Lebensprocesses.

Erbsünde ist also die gemeinsame Sündhaftigkeit und zwar als eine in jedem Einzelnen vorhandene vollkommene Unfähigkeit zum Guten, welche nur durch den Einfluß der Erlösung gehoben werden kann. Als ein Zuständliches befindet sie sich doch sofort im Uebergange zum Thätigen und rechtfertigt dadurch den Namen Sünde, weil in ihr ein Seiendes mit einer hinzutretenden Activität verwächst[1]). Man nenne sie Gesammtschuld, Urgebrechen, Urkrankheit, Urübel: immer stellt sie ein dem Einzelnen anhaftendes Leiden dar, welches auf einen allgemeinen Schaden zurückweist und das zu heben das tiefste Bestreben der Frömmigkeit sein muß. Nur durch die Vorstellung der Strafwürdigkeit darf dieses Bedürfniß nicht vermittelt gedacht werden, weil sonst das Verlangen nach Erlösung nur aus dem untergeordneten Motiv der Furcht entspringen würde. Mit dieser Anerkennung schließt aber auch die Nothwendigkeit dogmatischer Behauptungen ab. Wie die Anfänge der Welt und die ersten Zustände des Menschen: so bleibt auch der Uranfang der Sünde, die origo peccati als Quelle des peccatum originis verborgen. Der menschliche Sündenfall leidet an gleicher Schwierigkeit wie der Fall des Satan. Unstreitig muß der sündliche Zustand in ununterbrochener Folge auf den ersten Menschen als ersten Sünder zurückgehen, aber wir gewinnen nichts durch die Annahme, daß derselbe

[1]) Die mitgeborene Sündhaftigkeit wächst durch die von der Selbstthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung, so rechtfertigt sich die Distinction von peccatum originis originans und originatum.

durch den ersten Act der Uebertretung seine Natur verschlechtert und in dieser Depravation auf die Nachkommen vererbt haben sollte. Selbst nach Anleitung der biblischen Erzählung bleibt der Hergang der ersten Sünde unvorstellbar, noch undenkbarer die von ihr herzuleitende Naturveränderung, mag man nun behaupten, daß der Einzelne die Natur oder diese den Einzelnen oder gar die Natur sich selbst angesteckt habe [1]). Alle diese unhaltbaren Theorieen sind aber nur zu Gunsten einer biblisch und symbolisch nicht hinreichend gerechtfertigten Demonstration erdacht, welche den Zweck hat, das ganze Sündenverhängniß auf die göttliche Strafgerechtigkeit, vermöge deren die Uebertretung Adam's den Nachkommen habe zugerechnet werden müssen, zu gründen. Allein einer so mißlichen Erklärung bedarf es nicht. Die menschliche Natur ist sich wesentlich gleichgeblieben, nicht durch Imputation, sondern durch ihre eigene Macht und durch die Wiederkehr ihrer Anlässe und Anknüpfungspunkte hat sich die Sünde vererbt; die ersten Menschen waren also nicht Urheber, sondern Anfänger und Erstlinge einer sich ununterbrochen erneuernden Sündlichkeit.

Manche haben geglaubt, mit dieser berühmten Entwicklung um nichts gebessert zu sein, da deren Resultat die alte Lehre völlig wiederherstelle; in der That aber ist in ihr eine große Veränderung mit dem Dogma vorgegangen. Die angeborene Verdorbenheit verwandelt sich in die keineswegs dasselbe besagende vollkommene Unfähigkeit zum Guten, wobei das Gute mit dem Vollkommenen, welches vor Christus eben noch gar nicht zur Ausübung gelangt ist, identificirt wird. Der Sündenfall im eigentlichen Sinne fällt weg, an die Stelle tritt der erste Fall der Sünde als Eröffnung einer aus den Bedingungen des natürlichen wie des Gemeinschaftslebens sich ergebenden allgemeinen sündlichen Lebensbeschaffenheit. Die Vor-

---

[1]) § 72. S. 396. „Es kann Niemandem zugemuthet werden vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrücke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht ebenso gut Alles, was nach einander als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann."

stellung der Imputation wird beseitigt und mit ihr die alte Anschauung der beleidigten und die ganze Menschheit in Adam als deren Repräsentanten strafenden und verdammenden Gerechtigkeit Gottes. Bedenken wir nun, daß gerade die angegebenen Momente, Depravation der Natur, Sündenfall und Uebertragung einer fremden Schuld auf die Nachkommen dem Dogma seine constructive Schärfe verliehen hatten, wenngleich dasselbe auch vielfach ohne unmittelbare Imputation vorgetragen worden war: so hat Schleiermacher doch der Erbsündenlehre die Spitzen abgebrochen, dagegen hat er deren mittlere Sätze in veredelter Form wiederholt; was er übrig läßt, kann nur die Nothwendigkeit der Erlösung, nicht eigentlich der Versöhnung darthun. Das Hauptgewicht der Lehre soll in der Anerkennung des Factischen liegen. Die Gesammtsünde der Menschen ist eine Thatsache, eine Macht, die nur von der Gegenmacht der Erlösung überwunden wird; ohne Scheu vor dem dunkeln und „unbequemen" Namen Erbsünde, aber auch ohne Abhängigkeit von den ihr zu Gunsten ersonnenen Consequenzen und Erklärungsmitteln soll man sie gelten lassen und als einen generell-psychologischen Hergang begreifen. Und hierin finde ich die große Bedeutung der Schleiermacher'schen Lehrauffassung, sie war sehr geeignet, vertiefend auf den Rationalismus, mildernd auf die kirchlichen Theoretiker zu wirken; und besonders ist es die Idee einer sich selbst vorangehenden Sünde, die den Einzelnen überkommt, ehe er dessen inne wird, welche sinnvolle Paradoxie in keiner Bearbeitung des Lehrstücks unerwogen bleiben darf. Das Ausgezeichnete, was der Dogmatiker geleistet, besteht in der geistvollen Bereicherung des Materials, aus welchem die Lehre zu schöpfen hat; denn es bleibt eine lebendige Wahrheit, daß sich in dem menschlichen Sündenstoff Werdendes und Seiendes, Leidentliches und Thätiges, Allgemeines und Besonderes wunderbar verschlingen und anregen, daß einige Momente der Natur, andere der Willkür näher liegen[1]). Dagegen sind die von ihm aufgestellten theoretischen Sätze unseres Erachtens noch nicht als ab-

[1]) Ueber die vortreffliche Behandlung des Gegenstandes in den Predigten vgl. meinen Aufsatz: Schleiermacher als Prediger, Predigt der Gegenwart, 1864. S. 195 ff.

schließend anzusehen. Statt sie hier vollständig zu prüfen, erlaube ich mir nur auf Einen Punkt aufmerksam zu machen, nämlich die völlige Scheidung der habituellen von der actuellen Sünde. Schleiermacher räumt selber ein, daß die sogenannte Erbsünde von dem bloß Zuständlichen aus, welches nur uneigentlich den Namen Sünde verdient, sich stets in der Bewegung auf das Thätliche befinde[1]); aber er definirt sie doch im Verhältniß zu der Thatsünde nur als die allen anhaftende sündhafte Beschaffenheit, und es fragt sich, ob wir in dieser Beziehung nicht einen Schritt weiter gehen müssen. Die alte Demonstration konnte nicht anders zum Ziele kommen, als indem sie die in sich selbst schon völlig entschiedene Depravation der Natur den Thatsünden lediglich als freiwilligen Aeußerungen von jener entgegengesetzte; für uns aber sehe ich keine Auskunft als die, daß diese absolute Trennung zu einer relativen Verschiedenheit herabgesetzt wird. Alle Erbsünde ist in ihrer Bewegung auch Thatsünde, alle Thatsünde in ihrem Anschluß an das Naturleben auch erblich und zuständlich; ihre Nothwendigkeit ist relativ nicht absolut, da die Theilnahme der Freiheit niemals vollständig von ihr hinweggedacht werden kann. So gefaßt bezeichnen jene beiden Namen nur die beiden stets mit einander verbundenen Gestalten und Seiten des Sündenlebens. Die eine umfaßt das Gemeinsame, sich selbst Fortpflanzende und Continuirliche mit seinen leisen Anfängen und Uebergängen, sie ist die Gemeinschaftssünde, welche überall an das Natürliche anknüpfend selbst den Charakter des Naturartigen annimmt, während das willkürliche und persönliche Sündethun im engeren Sinne dem andern Namen subsumirt werden muß. Die dogmatische Durchführung würde nach diesem Gesichtspunkt anders ausfallen[2]); auch ergäbe sich in Betreff der Thatsünde nicht die

---

[1]) § 71. S. 382. „Die Wendung in das Unglaubliche, diesen zurückstoßenden und widrigen Ton bekommt der Satz (von der Schuld und Gesammtschuld in der Erbsünde) auch nur dann, wenn man unnatürlich und gegen die richtige und eigentlich wohl allgemein anerkannte Regel die Erbsünde aus ihrem Zusammenhang mit der wirklichen Sünde herausreißt."

[2]) Einige Dogmatiker wie Hahn und Martensen bezeichnen die Erbsünde als ein Mysterium, welches jede rationale Erklärung von sich weist. Das lasse ich gelten, denn alle Rede von der Freiheit im Verhältniß zur Natur ist geheimniß-

Folgerung, daß abgesehen von dem Verhältniß zur Erlösung kein Werthunterschied unter den Menschen bestehe. Den Satz von der Gleichheit aller Thatsünden als Erscheinungen der allgemeinen Sündhaftigkeit können wir uns nicht aneignen, weil er außerhalb der Christenheit auch zu einer Gleichstellung aller Zeiten und Völker hinführen würde[1]).

Ueber die beiden Seitenbetrachtungen der Lehre von der Sünde mögen wenige Bemerkungen genügen. Dem Sünder trübt sich das Bild der Welt und erst die Aussicht auf Erlösung kann es erhellen. Er findet den Schauplatz des Lebens mit Hemmungen angefüllt und soll sich mit deren Vorhandensein dadurch aussöhnen, daß er von diesen Uebeln die schwerere Hälfte auf sich nimmt als Strafe für seine Verschuldung, die leichtere aber zur Hebung seiner sittlichen Kräfte benutzt. Daher hat die Dogmatik die sittliche Beschaffenheit der Welt dergestalt anzuerkennen, daß sie die geselligen Uebel unmittelbar, die natürlichen aber mittelbar als Strafe und Folge der Sünden betrachten lehrt, und es bedarf nur des Vorbehalts, daß sich immer nur das Gesammtleben, nicht die einzelne Persönlichkeit und deren Loos nach diesem Verhältniß berurtheilen läßt[2]). Interessant ist der dabei angebrachte Grenzsatz aus der Ethik, nach welchem aus dem Bewußtsein des Zusammenhangs von Uebel und Sünde kein

---

voll und unergründlich. Aber daraus folgt nicht, daß wir das ganze Geheimniß auf den ersten Anfangspunkt häufen müßten, um die nachfolgende Entwicklung der Sünde von jedem Dunkel zu befreien. Denn soviel haben uns wohl die fortgesetzten Untersuchungen des sittlichen und des Seelenlebens gelehrt, daß es auch innerhalb der sogenannten Thatsünde nicht so leichtverständlich zugeht, wie es der Fall sein müßte, wenn diese mit einfacher Nothwendigkeit aus dem vergifteten Boden der Erbsünde hervorginge. Das wissen die Psychologen, die Pädagogen, die Criminalisten.

[1]) § 74. S. 411. 412.

[2]) Vgl. § 77. S. 431. Man darf also aus dem Zusammensein von Uebeln und Sünden innerhalb einer größeren Lebensgemeinschaft niemals folgern, daß „für jeden Einzelnen das Maaß seiner Uebel auch das seiner Sünde sei"; allein wenn nach § 74 in Beziehung auf die Sünde und abgesehen von dem Verhältniß zur Erlösung kein Werthunterschied unter den Menschen bestehen soll: so bedarf es eigentlich einer solchen Verwahrung nicht, da kein Grund mehr vorhanden ist, Jemanden durch das Maaß erlittener Uebel als überbürdet anzusehen.

leidentliches Erdulden des Uebels als Pflicht gefordert werden darf, aber auch kein Bestreben, das Uebel um der Sünde willen entweder hervorzurufen oder an sich aufzuheben. Und sollten wir versuchen, diesen Satz positiv auszudrücken: so würde er dahin lauten, daß nur das Hervorrufen des Uebels um der Sünde willen schlechthin ausgeschlossen sei, das Erdulden aber und Aufheben desselben in soweit berechtigt, als es mit der Ueberwindung der Sünde selber zusammenhängt. — Die dritte Reflexion auf die göttliche Causalität führt zu den Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit; durch sie bewegt sich die Anschauung der Gottheit aus dem ontologischen Gebiet in das ethische hinüber. Jetzt enthüllt sich Gott als der Gründer und Erhalter sittlicher Normen innerhalb des Natürlichen. Die erstere Eigenschaft ergiebt sich schon aus der dargestellten sittlichen Weltordnung, denn in ihr muß der angegebene Zusammenhang des strafenden Uebels mit der Sünde festgestellt sein. Für die andere aber recurrirt der Schriftsteller auf den subjectiven Wächter des Guten innerhalb der Erlösungsbedürftigkeit, der heilige Gott ist der Urheber des Gewissens. Das eine Attribut besagt, daß die Sünde durch Uebel und Strafe bekämpft werden soll, das andere daß sie in dem ihr anhaftenden moralischen Gegendruck schon verurtheilt und gerichtet ist, so daß in jenem mehr die bewegliche, in dem anderen die ruhende Seite der göttlichen Lebensverwaltung dargestellt wird. Da aber beide Eigenschaften ebenfalls verursachender Art sind und erst in Verbindung mit der Sünde in's Bewußtsein treten: so muß auch das Dasein der letzteren innerhalb der göttlichen Ordnung liegen. Wir begegnen daher dem altem Problem, ob und wie die göttliche Causalität, wenn sie doch nirgends abgebrochen werden soll, sich auch auf die Sünde erstrecke, und Jeder muß Schleiermacher nachrühmen, daß er dasselbe mit ebenso viel Zartheit und Geschicklichkeit wie nach seinen Prämissen mit Consequenz behandelt hat. Die Unterscheidung von Verordnen und Zulassen war schon früher beseitigt, es giebt nur Ein Princip der Ursächlichkeit, auf welches jede vom Selbstbewußtsein bezeugte sittliche Realität zurückgeführt werden muß. Alle göttliche Thätigkeit ist zweckvoll, Gott will das Gute und die Erlösung, folglich muß

er auch gewollt haben, was derselben nothwendig anhaftet und verangeht und sie zu einer solchen macht, sonst bleibt nichts Anderes übrig als entweder in Manichäischer oder in Pelagianischer Weise einen zweiten Urheber für den sittlichen Gegensatz zu statuiren. Man pflegt einzuwenden, daß Sünde und Gnade als Gegensätze in uns auftreten, also nicht auf dieselbe Ursache gleichmäßig zurückgeführt werden können; Gott kann nicht hervorbringen, was er verbietet und was außerhalb der göttlichen Zwecke liegt, nicht in Gott, nur in der menschlichen Freiheit ist die Sünde begründet. Wohl, antwortet der Dogmatiker, — und jeder Denkende wir bin dieser Frage nach entgegengesetzten Interessen bewegt, hier zur Festhaltung der göttlichen Allwirksamkeit, dort der menschlichen Selbstbestimmung, — wenn aber das dogmatische Grundprincip nicht leiden soll: so läßt sich Beides nur dahin vereinigen, daß die Sünde, sofern sie nicht in der höchsten Allwirksamkeit gegründet ist, auch nicht in der menschlichen Freiheit liegt und für Gott nicht vorhanden ist, sofern aber das Bewußtsein der Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehört, also die Sünde wirklich wird, sie auch als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott veranstaltet sein muß. In jeder Sünde ist sinnlicher Trieb und ein Gottesbewußtsein als unkräftiges Moment oder in irgend einer Ohnmacht gesetzt. Diese Ohnmacht kann als bloße Verneinung kein göttlicher Gedanke, noch von Gott hervorgebracht sein, aber sie ist auch noch nicht Sünde, sondern wird es erst, sobald dem Sinnlichen in uns ein gebietender Wille entgegensteht. Sofern nun die Anerkennung dieser Norm von Gott bewirkt worden, — und hierher gehört die Calvinische Unterscheidung von praeceptum und voluntas, — hat er auch geordnet, daß die in uns noch vorhandene Schwäche oder die noch nicht gewordene Herrschaft des Gottesbewußtseins uns zur Sünde wird. Denn der Widerspruch gegen diese Norm hebt die göttliche Causalität nicht auf, weil sonst das der Sünde jederzeit beigegebene Gute ebenfalls aus der Wirksamkeit Gottes heraustreten müßte. Es ergiebt sich demnach, daß die Sünde um der Erlösung willen von Gott g e o r d n e t ist[1]). —

[1]) Vgl. bes. § 81.

Schleiermacher will also hier mit dem modernen Weltbewußtsein, welches allen Dualismus aus der Anschauung des sittlichen Lebens und seiner Entwicklung zu verbannen sucht, sein specifisch christliches Interesse vereinbaren. Es ist kein Abbruch an der Wahrheit der Erlösung, kein Abbruch an der Vollkommenheit der göttlichen Weltzwecke, wenn wir das Dasein des Gegensatzes in die Weltordnung aufgenommen denken; denn dieser gleicht ja nur einer Ohnmacht des guten Princips, welche durch das Gesetz zur Sünde wird, um erst durch die Macht des Evangeliums überwunden zu werden. Eben diese schrittweise und den Eintritt der Sünde in sich schließende Entwicklung des Gottesbewußtseins kann nicht hinweggedacht werden von den Bedingungen der Daseinsstufe, in denen sich das menschliche Geschlecht bewegt, daher muß dieser Proceß von Gott gewollt und hervorgebracht sein um des Zieles willen, zu welchem er emporführen soll. Dieselbe Tendenz hatte ja schon weit früher in der Philosophie und Theologie gewirkt, seitdem Leibnitz erklärt hatte, wie die beste Welt mit dem Eintreten und der Dauer der sittlichen Uebel zu reimen sei[1]). Die Wolfianer sagten, Gott hat die Sünde zugelassen um des Guten willen, welches durch sittliche Anstrengung errungen werden soll, nach Schleiermacher hat er sie geordnet um der Erlösung willen. Beide Sätze stimmen soweit überein, als Gott in der Bestimmung der menschlichen Lebenszwecke freithätig gedacht wird, nicht als ob er einen durch den Sündenfall vereitelten Rathschluß in der veränderten Form der Erlösung wieder aufgenommen habe, denn auch jene Zulassung soll philosophisch gedacht kein lediglich passives, sondern ein der anordnenden Thätigkeit selber einwohnendes Verhältniß bezeichnen. Und zu diesem Gedanken werden sich auch Alle erheben müssen, welche zu einer einheitlichen Weltansicht überhaupt gelangen wollen. Dagegen in der Auffassung der menschlichen Freiheit kehrt gleichwohl die schon früher von uns berührte Differenz auch an dieser Stelle wieder. Gewiß liegt eine sittliche Entwicklung des ganzen Lebens, welche ohne Störung und Gegensatz doch zur freien Aneignung des Guten und Göttlichen

---

[1]) S. Gesch. d. Dogm. III, S. 141.

führen könnte, außerhalb unserer Denkkraft; unweigerlich und aus Gründen der moralischen Schöpfung ist das Leben auf eine Bahn gewiesen, welche ihr Ziel nicht erreicht außer in der Ueberwindung der sittlichen Hindernisse, also durch Aufnahme der Sünde in den sittlichen Proceß. Aber in diesem Gegensatz verbindet sich mit der allgemeinen Seite noch eine besondere und concrete Bestimmtheit; indem die Sünde wirklich wird, enthält sie jederzeit ein Moment, das auch anders sein oder fehlen könnte, ohne daß die Schranken des menschlichen Daseins verrückt würden und das in dem Zusammensein des Sinnlichen mit einer Ohnmacht des Gottesbewußtseins noch nicht gegeben ist. Für diesen Act der Ausübung, welcher der einzelnen Sünde ihr Dasein giebt, scheint die allgemeine Herleitung aus der göttlichen Anordnung nicht auszureichen; dann aber bietet sich keine andere Erklärung als die, nach welcher die creatürliche Freiheit und deren Bewegung nicht aufgeht in die göttliche Determination. Wir gelangen also hier auf eine Antinomie und gestehen keine Philosophie noch Theologie zu kennen, welche über dieselbe hinausgeführt hätte. Geht also der Dogmatiker von dem Begriff einer relativen und nicht vollständig determinirten Freiheit aus: so bleibt er genöthigt, in der göttlich geordneten sittlichen und sündhaften Entwicklung des menschlichen Lebens doch ein Moment anzuerkennen, welches als solches nicht auf die Causalität des göttlichen Willens zurückgeführt werden kann.

Nunmehr ergiebt sich die entscheidende Wendung. Die Herrschaft der Sünde und Unseligkeit tritt zurück, der Weg der Gnade öffnet sich, oder vielmehr er ist schon aufgethan. Der dogmatische Vortrag unterscheidet sich von dem historischen; der Dogmatiker will weder ein Lebensbild Christi liefern, noch eine mit Christus endigende oder von ihm ausgehende Epoche der Geschichte beschreiben; er will vielmehr die menschlichen Seelen- und Gemüthszustände, wie sie ohne Christus beschaffen sind und dann durch ihn umgestaltet werden, beide in ihrem eigenthümlichen Inhalt und in ihrem bedeutungsvollen Ineinandergreifen vorführen. Er sagt sehr treffend, daß der Zustand der Unseligkeit, den die Sünde hervorbringt, außerhalb des christlichen Gemüthslebens nicht vollständig erkannt wird,

sondern erst der Christ ihn ganz empfindet; aber dieser ist auch schon im Besitz des Gegenmittels, indem er sich in eine Gemeinschaft aufgenommen sieht, welche der beugenden Gewalt eine erhebende entgegensetzt. Die Darstellung bewegt sich daher in der unmittelbaren Aufeinanderfolge der religiös-sittlichen Erfahrungen, ohne sofort den Boden der Geschichte zu berühren; sie braucht keinen Adam, um des Elends der Sünde, wohl aber einen Christus, um der Erlösung inne zu werden. So erscheint denn Christus im Mittelpunkt des gesammten Religionsbewußtseins als die einzige historische und persönliche Gestalt, deren die dogmatische Reflexion bedarf, an diese aber bleibt sie auch unbedingt gebunden, und die religiösen Erregungen, die bis dahin auf dem weitesten Uebungs- und Schauplatz der Frömmigkeit gewonnen waren, empfangen von jetzt an aus der Gemeinschaft mit Christus ein persönliches und personbildendes Gepräge. Dieses Zusammensein von geistiger und sittlicher Universalität mit persönlicher Begrenztheit der religiösen Erfahrungen ist ein allbekannter Charakterzug unseres Werks. Doch sei zum Voraus bemerkt, daß der persönliche Christus nicht unmittelbar als ein historischer vorgeführt werden kann, sondern nur als Urheber der neuen evangelischen Glaubens- und Lebensgemeinschaft. Das Factum ihres Erlöst- und Versöhntseins, wie es sich in den unterscheidenden Zügen ihrer Frömmigkeit ausprägt, bildet den Gegenstand der dogmatischen Betrachtung, und da sich für diesen Standpunkt des christlichen Bewußtseins kein anderer Grund nachweisen läßt als der von Christus herzuleitende: so ist es berechtigt, von der Eigenthümlichkeit des Hervorgebrachten auf den Schöpfer desselben und dessen Würde zurückzuschließen. Ein solcher Rückschluß von dem Gewirkten auf die Beschaffenheit des Wirkenden findet sich in jeder Dogmatik, aber keiner hat ihn mit solcher Zuversicht durchgeführt als Schleiermacher. Wer sich also nicht überzeugen will, daß der religiöse Zustand des Erlösten lediglich von dem Heiland herstamme und gerade einen solchen Christus zur Voraussetzung habe, der läßt sich nicht unmittelbar eines Anderen belehren, sondern man muß abwarten, bis sich auch bei ihm ähnliche Erfahrungen einstellen werden. Das Geschäft des Dogmatikers besteht darin, Christus zunächst so zu erfassen, wie er

in der Gemeinde lebt, sodann aber von ihm aus auf den ursprünglichen und im engeren Sinne geschichtlichen, wie er in dem apostolischen Glauben seine früheste Darstellung gefunden hat, hinzublicken; daher können die biblischen Erwägungen, welche anderwärts das Lehrstück eröffnen, hier nur am Schlusse vorkommen, und sie dienen zur Controle dafür, daß der religiös-kirchliche Christus seine Gestalt von dem historischen empfangen hat und mit diesem übereinstimmt. Aber wohl gemerkt, diese Christologie erweitert nothwendig den doctrinalen Zweck; nicht bei dem lehrenden Christus will sie stehen bleiben, noch bei dem vorbildlichen, noch bei dem bloß menschgewordenen, wie ihn die Mystik fordert, sondern sie will alle diese Elemente zusammenfassen in dem Lebenden und sich selbst Mittheilenden, von dessen Selbstdarstellung die erlösende Kraft auf die Gemeinschaft übergegangen ist.

Nach diesen Vorbemerkungen möge der Inhalt der folgenden Lehrstücke möglichst zusammengedrängt werden. Im Bewußtsein der Gemeinschaft treten der Erlöser und der Erlöste oder das Werk der Erlösung in inniger Verbindung auf; die dogmatische Betrachtung dagegen muß beide Größen gesondert in Erwägung ziehen, dergestalt daß die eine den Maaßstab der andern bildet[1]). Denn Schleiermacher fordert keinen andern Christus als welchen er in der Lehre von seinem Werk und Geschäft verwenden und verwerthen will, und wie die Allmacht des Schöpfers in dem Inbegriff des Geschaffenen sich vollständig bethätigt haben muß: so nimmt auch der Erzeuger des christlichen Lebens keine andere Würde in Anspruch, als auf welche seine Allwirksamkeit innerhalb des Gottesbewußtseins der nach ihm benannten Gemeinschaft schließen läßt; er ist nicht höher, aber auch nicht niedriger zu stellen als das Princip der Erlösung in seinem vollen Umfange gedacht. Er ist der urbildliche Darsteller der Gottesgemeinschaft und Gottverbundenheit, auf dieses

---

[1]) Der Verfasser handelt zuerst von der Person Christi, die nach seiner Gedankenfolge erst das Zweite ist, dann von dessen Geschäft; es ist dies im Vergleich zu dem sonstigen Verfahren eine Inconsequenz, die A. Schweizer u. A. gerügt haben, aber zugleich eine fast unvermeidliche Concession an den gewöhnlichen Zuschnitt der Lehrbücher.

religiöse Gebiet, nicht auf anderweitige Erkenntnisse oder weltliche Angelegenheiten erstreckt sich seine Vollkommenheit, hier aber ist sie so hoch zu stellen, daß jede spätere religiöse Kraftentwicklung innerhalb der Christenheit nur als seinem Vorbilde zustrebend und angenähert erscheint. Eine Perfectibilität, welche über Christus hinaustrachtet, ist hiermit abgeschnitten, weil die von ihm allein abhängige Frömmigkeit für sie keine Stelle hat. Denen aber, welche nur eine relative Trefflichkeit und Hoheit des Erlösers anerkennen in der Meinung, die ihm beigelegte Vollendung sei nichts Anderes als die „ursprüngliche Hyperbel der Gläubigen", welche Christus in dem Spiegel ihrer eigenen Unvollkommenheit mit liebender Verehrung betrachteten, — ihnen antwortet der Dogmatiker mit einer doppelten scharfsinnigen Bemerkung. Erstens verrathe diese Ansicht schon den Wunsch und die Hoffnung, die Menschheit werde dereinst auf eine Höhe gelangen, wo sie auch Christum hinter sich lassen werde, womit aber die Grenze des christlichen Glaubens überschritten sei, und zweitens werde man alsdann überhaupt darauf verzichten müssen, an eine Vollendung der menschlichen Gattung in einem Einzigen zu glauben [1]). Wir halten beide Bemerkungen für richtig; ein Hinausgehen über Christus nämlich in Bezug auf die Darstellung des religiösen Verhältnisses zu Gott würde zwar keineswegs aller christlichen Wahrheit ein Ende machen, aber doch einen Bruch mit dem bisherigen historischen Christenthum nothwendig herbeiführen. — Soll nun dieser urbildliche Christus zugleich historisch begriffen werden: so wird er etwas Wunderbares oder in dem oben angegebenen Sinne Uebernatürliches, während er andererseits durchaus in die Bedingungen des menschlichen Daseins und eines bestimmten geschichtlichen Schauplatzes gestellt sein muß. Der umgebende historische Lebenskreis erklärt ihn nicht, er ist eingetreten in die Gemeinschaft der Sünde, aber nicht aus ihr entnommen, sondern hervorgegangen aus dem allgemeinen geistigen Lebensquell als das vollendete Subject der Religion [2]). Erhaben über den Kampf der Sünde, denn diese

[1]) Vgl. Bd. I, § 13.

[2]) § 93. S. 34. „Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden,

ist eine Störung der menschlichen Natur, — darf er doch nicht dem doppelten Gesetz der menschlichen Entwicklung und der volksthümlichen Bildung entrückt werden, wenn wir nicht von dem Ebionitischen Extrem in das Doketische verfallen wollen. Sein menschliches Wachsthum drückt den stetigen Uebergang von der reinsten Unschuld zu der Vollkräftigkeit und Mannheit des Geistes (Eph. 4, 13) aus, und er hat den volksthümlichen Charakter seiner Nation dergestalt in sich aufgenommen, daß derselbe nicht als beschränkendes Princip in ihm wirkte, sondern mit dem ungetrübtesten Sinn für alles andere Menschliche verbunden blieb.

Dies ist der Grundsinn der Christologie Schleiermacher's, sie steht im engsten Zusammenhange mit seiner Auffassung des Christenthums selber, zu dessen Wesen es gehört, von seinem Stifter nicht bloß eröffnet, sondern geschaffen und in unübertrefflicher Weise erhalten zu sein, nicht durch Lehre und Beispiel allein, sondern durch das Ganze seiner persönlichen Selbstdarstellung und die von derselben ausgehende Leben erzeugende und personbildende Kraft. Die Ausführung dieses Gedankens geht hinaus über den gewöhnlichen Rationalismus, welcher nur die Würde des Gründers und höchsten Lehrers mit Entschiedenheit anerkennt, aber hinter dem Dogma bleibt sie weit zurück. Zu der Behauptung der Gottheit Christi im kirchlichen Sinne kann der Dogmatiker nicht gelangen, da er dessen Sendung nur auf die schlechthin höchste Mittheilung des religiösen Lebens und Bewußtseins, nicht auf ein an sich seiendes metaphysisches Verhältniß, welches zu fordern ohnehin der Speculation und nicht der Dogmatik zufallen würde, zurückführt, und wir brauchen kaum zu sagen, daß z. B. die Nicänische Formel und noch mehr das Symbolum quicunque in ganz anderer Weise gedacht und entstanden sind. Das Uebernatürliche in Christus ist nur ein Relatives, kein Absolutes. Für die Annahme eines vorzeitlichen und in Christo menschgewordenen göttlichen Subjects ist keine Nothwendigkeit gegeben, weil die religiösen Aussagen dies nicht

sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet."

bezeugen, sondern Alles concentrirt sich in der Forderung eines unvergleichlichen schöpferischen Acts innerhalb der Menschheit, wie sie nämlich dem weitesten Umfange ihrer Idee und Bestimmung nach im göttlichen Rathschluß gesetzt sein muß. Unter diesen Umständen konnte Schleiermacher nur mit großer Vorsicht daran gehen, auch in dieser Lehre sich den kirchlichen Bestimmungen anzuschließen, und er bildet sich den Uebergang dazu in dem Satze, daß das urbildliche Gottesbewußtsein Christi einem „eigentlichen Sein Gottes" in ihm, wie es die Welt vorher nicht gekannt und nachher in keinem Einzelnen wiedergefunden, gleichgestellt werden müsse[1]). Mit Recht hat er das vollendete Gottesbewußtsein auch als Sein Gottes in Christo anerkannt. Dagegen eignet sich der Ausdruck eigentliches Sein nicht für die dogmatische Sprache, da er verschieden erklärt werden kann, und wenn nachher der Inhalt der Persönlichkeit Christi zuweilen als „Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur" hingestellt wird: so scheint auch diese Bezeichnung den vorigen nicht gleichbedeutend zu sein. Der Kritiker wird daher genöthigt, diese Ausdrucksweisen auf die Grundrichtung der vorgetragenen Christologie zurückzuführen.

Die kirchlichen Formeln bedürfen einer fortdauernden kritischen Beurtheilung, nur ein scheidendes und zugleich vermittelndes Verfahren kann die doppelte Gefahr abwenden, daß entweder das ganze polemisch entstandene Dogma verewigt oder nur zu dem Streitlosen zurückgelenkt wird. — Bekanntlich stellt nun Schleiermacher vier christologische Sätze auf, den ersten dahin lautend, daß in Christus die menschliche und göttliche Natur zu Einer Person verknüpft waren, und zwar diesen mit einem bedenklichen Vorbehalt. Man kann wohl nicht schärfer auseinandersetzen, daß die ganze Vorstellung, nach welcher Göttliches und Menschliches unter denselben Begriff so zusammengefaßt werden sollen, als könnten Beides einander coordinirte nähere Bestimmungen desselben Allgemeinen sein, Verwirrung

[1]) § 94. S. 42. „Für diese eigenthümliche Würde Christi aber ist — der Ausdruck unseres Satzes der einzig angemessene, indem Christo ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein zuschreiben und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen, ganz eines und dasselbe ist."

errege, daß der beiderseitige Ausdruck Natur vor einem strengeren wissenschaftlichen Gericht nicht bestehen könne, daß der Name Natur auf das Göttliche angewendet den Einfluß eines vorchristlichen Denkens verrathe, daß der trinitarische Sprachgebrauch nicht mit dem christologischen übereinstimme und endlich die ganze Lehre von den Schwankungen zwischen der trennenden und der vermischenden Auffassung niemals frei geworden sei. Daher drängt sich die Frage auf, warum der Verfasser eine von ihm selber so streng kritisirte, in ihrer schwierigen Beschaffenheit erkannte, ja innerlich aufgegebene Theorie, die immer nur durch abwehrende Prädicate sichergestellt worden sei, überhaupt noch aufgenommen habe. Der Bequemlichkeit halber, wie an einer Stelle gesagt wird, ist es nicht geschehen, vielmehr ging dieser Versuch aus dem Bestreben des Schriftstellers hervor, in Uebereinstimmung mit der ganzen Haltung seines Werks, sich wenigstens der Grundformel der überlieferten Lehre anzuschließen, während er deren künstliche Weiterbildung und namentlich die Theorie der Idiome gänzlich abzulehnen Willens war [1]). Der wahre Gehalt der als unvollkommen bezeichneten kirchlichen Lehrform soll in seiner eigenen Grunderklärung schon enthalten sein und diese zugleich alles Biblische umfassen, sowohl die Bedeutung der beiden Namen Gottes- und Menschensohn, als auch das Paulinische: Gott war in Christo, sowie endlich das Johanneische: das Wort ward Fleisch, ja selbst der Ausdruck, daß Gott in dem Erlöser Mensch geworden sei, erhält seine Rechtfertigung aus der Annahme eines Seins Gottes in Christo, von welchem dessen gesammte Thätigkeit getragen gewesen. — Diese

[1]) Dennoch bleibt es auffällig, daß § 96. Ausdrücke an die Spitze stellt, denen im Verlauf der nachfolgenden Kritik fast jede wissenschaftliche Haltbarkeit oder praktische Brauchbarkeit abgesprochen wird. Die Bestimmungen der Schule, heißt es S. 54 treffend und richtig, sind schon seit langer Zeit ein todter Buchstabe geworden, zu welchem (auch für den Gebrauch der Kirche) Niemand mehr seine Zuflucht nehmen kann. Denn die asketische Sprache auch der rechtgläubigsten Lehrer, sofern sie nur nicht sich begnügen, einen überkommenen Buchstaben fortzupflanzen, sondern die Erbauung und die Kräftigung im lebendigen Glauben suchen, liegt so weit ab von der Terminologie der Schule, daß kaum geläufige Mittelglieder zwischen beiden aufzufinden wären. — Der Leser wird hier in der That in Versuchung geführt, ob er sich zu den Principalsätzen oder mehr zu den hinzugefügten Erläuterungen bekennen will.

biblische Erörterung ist unter allen Umständen werthvoll; zwar hat der Verfasser nicht bewiesen noch beweisen können, daß wirklich der ganze Umfang der Paulinischen und Johanneischen Lehre in seiner Ansicht enthalten sei; aber er hat doch den Muth, zu einem religiösen Kern und Gesammtsinn der biblischen Rede vorzudringen, und in ähnlichen Operationen wird ihm jeder spätere Dogmatiker folgen müssen. — Im zweiten Lehrsatz soll das Factum der Vereinigung der beiden Naturen mit den Bedingungen einer menschlich entwickelten Persönlichkeit vermittelt werden. Soll Christus in menschlicher Wirklichkeit gelebt und gewirkt haben: so muß seine Persönlichkeit einen naturgemäßen Verlauf und eine innere Einheit darstellen, aber zugleich eine solche, wie sie eben nur ihm eignete, in ihm aber durch die Verknüpfung jener beiden Factoren bedingt war. Der menschliche Factor fordert stetige Mitwirkung, der göttliche eine durch keinerlei Störung oder Schwankung unterbrochene Selbständigkeit. „Kein thätiger Zustand kann in Christo gewesen sein, der nicht als ein für sich bestehender betrachtet von dem Sein Gottes in ihm wäre angefangen und von der menschlichen Natur vollendet worden, und ebenso kein leidender, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen." Dieses Verhältniß auf Anfang und Fortgang des menschlichen Daseins angewendet ergiebt den Satz, daß bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen die göttliche allein thätig und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend, während des Vereintseins aber auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche gewesen sei. Beide Theile dieser Lehrbestimmung sollen die Schranken des irdischen Wandels des Herrn dergestalt umfassen, daß der erste Theil ausschließlich auf die Geburt Anwendung findet, der zweite aber auf die Vollkraft des Mannes oder das eigentliche *μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ*, wo Göttliches und Menschliches zu vollkommen gleichmäßiger Thätigkeit gelangen. Was dazwischen liegt, gehört der zeitlichen Entwicklung an; der ganze Nestorianisch gedachte Satz hat die Bestimmung, unter Wahrung der eigenthümlichen Würde des Erlösers doch dessen menschliche Emporbildung vollständiger zu ihrem Rechte zu bringen,

als im kirchlichen Dogma geschieht. Wegfallen müssen alle Folgerungen, welche die wahre Menschheit Christi gefährden, die bedenklichen Vorstellungen einer unpersönlichen Menschennatur, sowie einer natürlichen Unsterblichkeit oder leiblichen Vollkommenheit, auch die Mittheilung der Idiome ist aus dem Lehrbegriff zu verweisen, da sie consequent durchgeführt die behauptete Vereinigung der Naturen wieder aufheben müßte. Aber sogar von der übernatürlichen Erzeugung behauptet der Dogmatiker, daß sie mit den nothwendigen Grundlagen der Würde Christi nicht zusammenhänge. Hier hören wir auf einmal den Kritiker, der seinen Glauben an Christus nicht von dem Urtheil seines historisch-kritischen und exegetischen Gewissens unabhängig erhalten will, wir hören aber auch den Dogmatiker, welchem sein Heiland als ein Geisteswunder, nicht ein physisches vor Augen steht. Dem Geiste nach postulirt auch er eine übernatürliche Erzeugung, doch nur in dem Sinne, daß die reproductive Kraft der Gattung nicht hingereicht haben kann, um diesen Einzelnen, welcher doch etwas Neues und vorher gar nicht Vorhandenes der Menschheit zugeführt hat, hervorzubringen. Die dazu nöthige höhere Schöpferkraft hat nichts zu schaffen mit der Ausschließung des männlichen Antheils an der Zeugung, und mußte wirklich in dieser letzteren ein Einfluß der Sünde überwunden oder beseitigt werden: so läßt sich gar nicht beweisen, daß es gerade dieses Mittels bedurfte, welches den Verband mit der sündhaften Naturgemeinschaft doch nur zur Hälfte ausschloß. Nimmt man nun die dogmatischen Motive hinweg: so bleibt nur die historische Auctorität der beiden biblischen Berichte Matth. 1, 18—25. Luc. 1, 31—34 übrig, diese aber unterliegt den bekannten, von dem Widerspruch mit den Geschlechtsregistern und dem Schweigen des Johannes (vgl. 6, 42. Matth. 13, 55. Luc. 4, 22) hergenommenen Bedenken[1]). Was sollen wir zu dieser

---

[1]) Vgl. § 97. S. 64 ff. Auch diesmal vermeidet der Verfasser das eigentlich [illegible] Argument, welches aus der Vergleichbarkeit der biblischen Nachricht mit [illegible] Sagen der alten Welt geschöpft ist. Von den alten symbolischen [illegible] behauptet er, daß sie ihrer Fassung nach so gut als gar nichts von [illegible] ung merken lassen. Mit Unrecht, denn wenn auch dieser [illegible] en Artikels nur in historischer Form auftritt: so dürfen wir

Argumentation hinzufügen? Sie ist selbst unter den Schülern und Anhängern Schleiermacher's wenigstens ebenso oft bestritten als gebilligt worden, aber indem sie bescheiden auftrat, hat sie in der Stille nachhaltig fortgewirkt und nach dieser Richtung die dogmatische Reflexion vertieft, und dieser Einfluß läßt sich bis auf die Gegenwart verfolgen. Sehen wir ab von den schroffen Parteiansichten zur Rechten und zur Linken; sie berühren sich auch in diesem Falle, denn sie wollen den Bestand des christlichen Glaubens von diesem Einen Datum abhängig machen; dagegen andere Auffassungen der Würde des Herrn wollen an die Annahme dieses Wunders nicht gebunden sein, ja es würde nicht gelingen, dieses Moment zu einem durchgreifenden Kriterium des Glaubens an Christus zu erheben[1]). — Nach dem dritten Lehrsatz findet das in Christo gesetzte harmonische Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Natur seinen sittlichen Ausdruck in der Sündlosigkeit, welche wie in vielen Predigten so auch in der Glaubenslehre mit großem Nachdruck durchgeführt wird. Der Verfasser findet den Grund dieser Unsündlichkeit wesentlich in dem Herrn selbst, nicht in den begleitenden Umständen seines Lebens, er vindicirt der Versuchungsgeschichte zwar keine sinnlich-historische, aber doch eine innere Wahrheit, aus welcher hervorgeht, daß Christus auch im thätigen Leben oft und stärker muß versucht worden sein; aber jeder sittliche Kampf wird ausgeschlossen, weil derselbe auch einen Rest des persönlichen Sündenbewußtseins zurückgelassen haben würde, und nur durch das Mitgefühl an fremder Sünde und die Empfänglichkeit für den Gegensatz der Lust und Unlust soll Christus mit dem ihn umgebenden Sündenleben zusammengehangen haben. Die Formeln

---

doch nicht zweifeln, daß sich mit demselben sehr früh auch ein dogmatisches Interesse verbindet, welches schon bei Augustin den höchsten Grad erreicht.

[1]) Auch ich bekenne, daß ich meinen Glauben nicht auf eine Nachricht gründen kann, welche nur in den beiden Kindheitsgeschichten dargeboten wird, übrigens aber und zumal in den neutestamentlichen Briefen nirgends als gemeinsame apostolische Ueberzeugung nachgewiesen werden kann. Die Gleichstellung der übernatürlichen Geburt mit dem Tode und der Auferstehung Christi ist im alten Bekenntniß vollzogen, im N. T. selber liegt sie nicht vor. — Vgl. auch Schleiermacher's Vorlesungen über das Leben Jesu S. 58 ff.

non potuit peccare und potuit non peccare sind beide zulässig, sobald die zweite nichts Anderes als die erste aussagen will. Durch Schleiermacher ist die Unsündlichkeit Christi, deren Realität später durch Ullmann und Dorner aus religiösen und dogmatischen Gründen entwickelt, von Andern nach ihrer historischen und sittlichen Möglichkeit in Untersuchung gezogen wurde, — wieder zu einer Lebensfrage der Theologie geworden, und sie ist es noch heute. Die Befürchtung aber, daß mit den modernen kritisch-historischen Untersuchungen des Lebens Jesu auch der Gedanke der Sündlosigkeit hinwegfallen werde, hat sich nicht bestätigt; das beweisen die Urtheile ernster und freimüthiger Forscher wie Weiße, Keim, Weizsäcker, Hase, welche in Modificationen abweichend, doch das Wesen der Sache festhalten wollen. Auch ich stelle mich auf die Seite derer, welche mit dem sündlosen Christus auch den heiligen zu verlieren glauben, ich vertheidige die Sündlosigkeit in dem Sinne, der sich mit den allgemeinen Bedingungen des menschlichen Lebens, mit der Versuchbarkeit und mit Christi eigenem Ausspruch Marc. 10, 17. 18 verträgt, folglich im menschlich-absoluten Sinn. Schleiermacher's Definitionen können dabei nicht maaßgebend sein. Wenn er nämlich jedes Minimum eines Kampfes von dem inneren Leben des Herrn ausschließt: so bedarf dies der Beschränkung, wenn nicht die Versuchung selber zum Scheine werden soll. Kampf ist überall da, wo eine natürliche Regung der sittlichen Norm entgegensteht, wo es also eines Aufwandes von Willenskraft bedarf, um die erstere zu besiegen, damit sie nicht zur Sünde werde. Ohne eine solche Aufbietung des sittlichen Willens, durch welche die natürliche Selbstliebe dem Gesetz des Gehorsams und der Ergebung in den erkannten Rathschluß unterworfen wurde, bleibt auch das Leiden zu Gethsemane, wenn es wirklich ein Leiden sein und einen wahren psychischen Hergang ausdrücken soll, völlig undenkbar. Aber dieser Widerstand und Kampf gegen die Sünde ist noch keine Verwicklung mit ihr, sondern der Ausdruck der sittlichen Thätigkeit selber. Der natürliche Anknüpfungspunkt der Sünde schließt deren Möglichkeit, aber noch nicht deren actuelles Eintreten in sich, an die Stelle der obigen Formeln tritt das einfache non peccavit. Mehr zu be-

haupten ist grüblerisch, auch wird dabei vorausgesetzt, daß die Sünde nicht zum Wesen der Menschennatur gehört. Ethische Homousie und Gleichstellung mit Gott hat der Herr in Worten, die keiner Umdeutung fähig sind (Marc. 10, 17. 18. vgl. Jac. 1, 13), ausdrücklich von sich gewiesen. Wir halten uns an die einfache factische Wahrheit, daß Christus von Anfang an von aller actuellen Verunreinigung frei geblieben, daß er also ein vollendet heiliges Leben in der Menschheit ausgeführt hat, und fügen nur hinzu, daß diese Reinheit nicht das Höchste ist, was wir von ihm auszusagen haben.

Eine vierte und letzte Behauptung[1]) erklärt die eigenthümliche Würde des Erlösers für unabhängig von den im kirchlichen Bekenntniß genannten Thatsachen seiner Erscheinung; Auferstehung und Himmelfahrt sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person angesehen werden. Warum nicht? — weil weder die erlösende Wirksamkeit noch die geistige Gegenwart Christi durch Anerkennung jenes Factischen bedingt wird, weil sie also zu demjenigen, was wir ihm ohnehin beilegen müssen, nichts hinzuthut. Die genannten Thatsachen werden geglaubt, weil sie geschrieben stehen, nur die biblische Auctorität läßt uns an ihnen festhalten. In diesem vielbesprochenen Urtheil ist von der streng kirchlichen Kritik ein Abfall vom kirchlichen Bekenntniß gefunden worden. Wir selbst verzichten darauf, für den sichtbaren Act der Himmelfahrt und die sinnliche Erwartung der Parusie als Glaubenselemente aufzutreten, dagegen nöthigt uns die Auferstehung zu einigen Erklärungen. Man beachte zunächst, daß in der kirchlichen Theorie die sogenannten facta dogmatica ebenfalls nicht zur Lehre von der Person Christi im engeren Sinn gerechnet werden, sondern nur die grundlegenden metaphysischen Bestimmungen, auf welchen dann der historische Inhalt der Ständelehre ruhen soll; wird nun, wie hier geschehen, die Ständelehre übergangen: so müssen die religiös wichtigen Momente der geschichtlichen Erscheinung Christi an früherer

---

[1]) Vgl. § 99. S. 84 ff.

Stelle berücksichtigt werden. Sodann ist in der obigen Behauptung unstreitig eine Wahrheit enthalten. Neben dem historischen hat auch der bloß geistige und mystische Christus in der Christenheit gewirkt, die Macht seines Worts ist nicht unbedingt an die Anerkennung einer einzelnen Thatsache gebunden gewesen, sondern auch ohne Vermittelung factischer Beglaubigungen in das Seelenleben der Menschen übergegangen, nicht allein zu unserer Zeit, sondern von jeher. Denken wir aber an die christliche Gemeinschaft und deren Entstehung im Großen: so hat Schleiermacher entschieden Unrecht, wenn er sich so ausdrückt, daß die Auferstehung nur geglaubt werde, weil sie geschrieben stehe. Nein, der Glaube an die Auferstehung hat auch den Glauben an Christus historisch eingeführt und in der Gemeinschaft sichergestellt, darin stimmen gegenwärtig alle Theilnehmer an dieser brennenden Zeitfrage überein. Soweit der Glaube an Christus dem Ganzen seiner Sendung gilt, ist die Auferstehung allerdings ein Bestandtheil dieses Glaubens geworden, und zwar in weit höherem Grade als irgend ein anderes thatsächliches Moment mit Ausnahme des Todes; nehmen wir sie hinweg: so wird zwar der geistige Gehalt der Persönlichkeit des Herrn nicht vermindert, wohl aber die religiöse Anschauung geschwächt, denn es fehlt ein Zeugniß der göttlichen Sendung. Selbst jetzt, wo die rein historisch-kritischen Untersuchungen noch im vollen Gange sind, ist es für die Mehrzahl eine unerträgliche Vorstellung, den irdischen Wandel Christi mit der „schweigenden Thatsache" des Kreuzigungstodes, um Keim's treffenden Ausdruck zu gebrauchen, endigen zu lassen, sie fordern ein Schlußpunkt, der zum Leben und zum Siege zurückführt. Soll nun die visionäre Sinnentäuschung oder die bloße gestaltende Macht der Idee den apostolischen Glauben erzeugt haben? Wer sich, wie ich, davon nicht überzeugen kann, dem wird keine andere Auskunft als die Annahme einer factischen, d. h. leiblichen Auferstehung übrig bleiben; denn was Schenkel und einige andere Kritiker als reale und dennoch unleibliche Erscheinung der Herrlichkeit des Getödteten und Neulebenden dazwischen gestellt haben, scheint nicht faßlicher als die gewöhnliche

Ansicht und ist meines Wissens noch von Keinem zu einiger Deutlichkeit gebracht worden [1]).

So schreiten die erwähnten vier Sätze von dem Sein Christi zu dessen Werden und Entwicklung und von dieser zu den historischen Aussagen über ihn fort, indem sie in allen Beziehungen nur den Einen darstellen wollen, den alleinigen Urheber des christlichen Gottesbewußtseins und Glaubenslebens. Wie Vieles hat sich in dem folgenden Menschenalter theils ergänzend theils berichtigend an diese Christologie angeschlossen! Jedes mögliche Urtheil ist laut geworden, man hat sie bald eine vortreffliche, bald eine gequälte, verfehlte, bedenkliche Entwicklung genannt, bald mit dem Namen des Eklektischen ihren Werth und Unwerth bezeichnet; Viele haben sich ihr genähert, Wenige sie vollständig gutgeheißen. Die Fortdauer der Berücksichtigung oder religiösen und wissenschaftlichen Verwerthung beweist hinreichend, wie enge diese Ansicht immer noch mit dem Standpunkt und Interesse der Gegenwart zusammenhängt. Zur Verdeutlichung un erer Meinung mögen hier einige Bemerkungen eingeschaltet werden.

Durch das ganze Lehrstück geht das Bestreben, den Heiland so hoch als möglich zu stellen, ohne ihn darum durch eine zweite W e s e n s bestimmung aus dem Umfange der Menschheit ganz herauszurücken. Alle die zahlreichen Hervorhebungen des Eigenthümlichen, Einzigartigen, Unvergleichlichen, Uebernatürlichen in Christo, denen auch in den Predigten so vieles Aehnliche zur Seite steht, haben immer nur den Einen Zweck, festzuhalten an einer s p e c i f i s c h e n

[1]) Ich kann mich nur mit Keims' Urtheil einverstanden erklären, welcher in seiner Abhandlung: Die religiöse Bedeutung der Grundthatsachen des Lebens Jesu S. 182 sagt: „Die leibliche Auferstehung Jesu aus dem Grabe heraus, das ist das einmüthige Zeugniß des Alterthums, alles Andere ist Abschwächung, es hat kein Zeugniß und schneidet das Wunder ab, während man selbst in der Abschwächung dennoch im Wunder steht. Wo rings die Nöthigung ist, an ein höheres Leben zu glauben, da ist der Eifer, es so oder so in die Grenzen der Gewöhnlichkeit zu bannen, verlorene Arbeit." — Daß übrigens Schleiermacher die Auferstehung, obgleich nicht als absolutes Wunder, doch als Thatsache festgehalten hat, beweisen seine Predigten. Vgl. m. Abhandlung Schleiermacher als Prediger, S. 234 und desselben Vorlesungen über das Leben Jesu S. 460 ff.

Dignität des Herrn, welche durch Vergleichung mit andern Erscheinungen der Menschheit nicht erklärt wird. Wir finden in diesem Streben die Grundwahrheit der Christologie, mag auch damit allein über die Richtigkeit einer bestimmten dogmatischen Formulirung noch nichts entschieden sein. Wenn später gesagt worden, Christus sei die alleinige persönliche Erscheinung, welche auch Princip und Idee sei und also wirke, weil sie in ihrer Bestimmung aufgehe, statt von derselben überwunden und verschlungen zu werden, oder auch er sei der Einzige, welcher als ein festes und unzerreißbares Lebensband Gott und die Menschheit verbunden habe, oder auch in ihm sei ein Wunder des Geistes und eine außerordentliche göttliche Kraftwirkung im menschlichen Leben offenbar geworden: so ist mit diesen Aussagen immer nur dasselbe gemeint. Auch Christus ruht ganz auf der Geschichte, aber in seiner Einzelheit erhebt er sich ohne jeden Vergleich über die natürliche Reihenfolge dessen, was die Religionswelt der Menschheit darbietet; dies ist der haltbare Sinn des von Schleiermacher angenommenen Ueberhistorischen oder relativ Uebernatürlichen. Gegen diese Anerkennung hat sich später der Grundsatz der modernen Wissenschaft, welche alles menschliche Leben glätten und jede Größe in das Gefüge der bloßen Entwicklung einreihen will, mit unerbittlicher Strenge aufgelehnt. Es ist, sagt Strauß, nicht die „Art der Idee", ihren ganzen Inhalt einer einzigen Persönlichkeit mitzutheilen und in sie auszuschütten. Gewiß nicht, allein dieser von der allseitigen Entwicklung der Geschichte hergenommene Satz hat darum noch nicht das Recht eines gebietenden Machtspruchs, dem sich aller Geist unbesehen zu fügen hätte. Damit wird die „Art der Idee" zum absoluten Maaßstabe erhoben; aber ist es eben nur die Art und Gewohnheit der Idee, welche als schlechthin gültige Norm aller geschichtlichen Erscheinung gehandhabt werden darf? und hat nicht Christus sie durch die unendliche Fülle der von ihm ausgegangenen Geisteswirkungen überboten? Denn was Christus war und wirkte, ging doch über das Maaß historischer Analogieen weit hinaus, ehe noch der Kritiker mit der Behauptung auftrat, daß dies nicht geschehen könne oder dürfe. Ist es vernünftiger, sich als Glied einer Menschheit zu wissen, welche

in allen Stücken nur auf den endlosen Fortschritt hingewiesen ist, oder einer andern anzugehören, welche ein religiöses Centrum hat, auf welchem ihr Glaube an die Gemeinschaft mit Gott und deren Ziel mit vollkommenster Sicherheit ruhen darf? Wir halten dies für völlig unbewiesen, daß es aber in dem letzteren Falle kein anderes Centrum giebt als ihn, brauchen wir nicht weiter zu begründen.* Aehnlich verhält es sich mit der Entgegensetzung des historischen und des Glaubenschristus als an sich unvereinbarer Größen. Wenn wirklich die historische und biographische Untersuchung schon dadurch, daß sie zunächst mit historischen Urtheilen endigt, den Glauben, d. h. die religiöse Anschauung ausschließt, dann freilich gelangen wir zu einer schneidenden Alternative, dann muß auf jede Vermittelung des religiösen mit dem historischen Interesse verzichtet werden, denn mit exacter Strenge läßt sich dieselbe ja niemals vollziehen. Allein dann wird die gleiche Schwierigkeit auf dem allgemeinen Felde der Geschichte wiederkehren, die historische Ansicht wird die religiöse immer mehr verdrängen, weil jene für sich allein nur historische Urtheile aufzuweisen hat. Auch wäre doch zu erklären, wie es geschehen sei, daß Christus gar kein bloßes Geschichtsbild in der Welt zurückgelassen hat, das nicht sofort auch ein religiöses gewesen, also den Glauben in eminentester Weise an sich gezogen hätte. Es ist kein mathematischer Satz, aber es ist doch eine Wahrheit der Religion und der Geschichte, daß der historische Christus auch der ideale sei, weil er die Idee nicht allein in's Leben gerufen, sondern auch an sich gefesselt hat. — Diese Erwägungen lassen sich hier nicht fortsetzen, wir haben sie aufgenommen, um zu zeigen, daß wir von der Grundansicht Schleiermacher's ausgehend zu den durchgreifendsten Controversen auch der Gegenwart fortgeleitet werden. Seiner Methode gemäß mußte Schleiermacher jede religiöse Größe auf den geistigen Boden des Selbstbewußtseins zurückführen und aus ihm erklären, er mußte auf das Zeugniß Christi über sich selbst und dessen „Selbstdarstellung" hinweisen; daß er damit nachher vielgebrauchte und gemißbrauchte, gewiß aber höchst fruchtbare Gesichtspunkte in Gang gebracht, wird Niemand leugnen. Aber es drängt sich die Frage auf, wie sich der Dogmatiker theils des biblischen theils des

symbolischen Materials bedient habe, und in dieser Beziehung sind wichtige Ausstellungen zu machen.

Erstens kann der biblisch-theologische „Zusatz" zu diesem Lehrstück, obwohl er mit ausgezeichneter Geschicklichkeit und feinster  Wahrnehmungsgabe für das Verwandte und Zusammengehörige gearbeitet ist, dennoch nicht genügen; mit einer so kurzen Orientirung läßt sich die biblische Grundlage des Problems nicht feststellen [1]). Zwar will der Verfasser seine Christologie nicht eigentlich biblisch beweisen, sondern er findet deren Wahrheit schon in dem Continuum des christlichen Bewußtseins und in der Uebereinstimmung desselben mit dem Consensus der biblischen Zeugnisse. Der wahre Christus ist der im Glauben der Gemeinschaft stetig Gesetzte und von Anfang an Lebendige. Man soll sich, sagt er, nicht an einzelne Stellen hängen, über deren Bedeutung ohne Ende gestritten werden kann, man soll vielmehr Augen und Geist offen erhalten für einen Totaleindruck, wie er sich aus den Reden Christi, den apostolischen Erklärungen und der Bedeutung der Namen Gottes- und Menschensohn ergiebt. Und gewiß wird jeder Dogmatiker nach einem solchen durchschnittlichen Sinn der biblischen Christuslehre zu fragen und zu forschen haben, allein dies kann nicht geschehen ohne genauere Gruppirung der neutestamentlichen Schriftsteller und ohne Grenzbestimmung ihrer Lehrtypen; auch das Verhältniß zu den Folgerungen des kirchlichen Dogmas läßt sich nur auf solche Weise aufhellen. Schleiermacher durfte sich nicht verhehlen, daß er hinter den Höhepunkten der Paulinischen und Johanneischen Christologie zurückgeblieben war, daß einige dieser Anschauungen dem vormenschlichen Subject oder Princip in Christo eine metaphysische Stellung geben [2]). Hatte er sich über Stellen wie Kol. 1, 15 durch eine, wie Alle wissen, gesuchte und verunglückte Deutung hinweggeholfen: so stand ihm doch immer noch die Logoslehre im Wege, und die Freiheit, welche der Dogmatiker sich nimmt, bedurfte einer ganz anderen und strengeren

[1]) Vgl. § 99. S. 89.

[2]) Darüber wird S. 93 nur bemerkt: „Die Schöpfung und Erhaltung werden Christo nur so zugeschrieben, daß zweifelhaft bleiben muß, ob er nicht wirkende Ursache nur in sofern sein soll, als er Endursache ist."

kritischen Begründung und einer Anerkennung der wahren Sachlage. Die metaphysische Seite der Untersuchung bleibt mit einem Wort unerledigt. Aeußerungen wie die, „daß der kirchliche Glaube auch der ursprüngliche ist und in den Aussagen Christi von sich selbst begründet", halten sich ganz im Allgemeinen und verdecken einen Unterschied, der dann wieder scharf und treffend hervorgehoben wird. Nur soviel mag aus diesen kurzen Andeutungen gelernt werden, daß die kirchliche Homousie oder Wesenseinheit mit Gott kein biblischer Begriff ist. Hier zeigt sich also der Mangel eines historischen und biblisch-theologischen Verfahrens, ein heutiger Dogmatiker würde anders zu Werke gehen und müßte sogar Einiges, was hier übergangen wird, wie den Begriff der Messianität und die Erfüllung der Weissagung, weit stärker in Betracht ziehen. Was aber den Standpunkt der evangelischen Kritik betrifft: so hat der Gang der Untersuchung dahin geführt, daß wir nicht mehr, wie es damals in der Lage der Dinge gegeben war, das Johanneische Evangelium zum Grunde legen und zum Regulativ der synoptischen erheben dürfen.

Zweitens ist die Anschließung an die Lehre von den beiden Naturen schon vorhin beleuchtet worden, und es ergab sich, daß dieses Dogma anders entstanden ist, als es von Schleiermacher genommen wird. Auch in dieser Beziehung hat er geleistet, was er konnte; er hat bewiesen, daß die einfachen Grundzüge des Dogma's gesunder und zugänglicher sind als die künstlichen theoretischen Zuthaten, durch welche die Schwierigkeit nur erhöht, nicht überwunden wird; und eben diese Grundlinien werden von ihm höchst sinnvoll und gewandt benutzt und der eigenen Ansicht einverleibt. Aber ein harmonisches Verhältniß seiner primären Anschauung zu den auf sie gebauten Anwendungen aus der Naturenlehre will sich dennoch nicht ergeben, und was er gegen die im Dogma geforderte Gleichstellung der Naturen zu bedenken giebt, ist so durchgreifend, daß es die Berechtigung enthält, diese Vorstellung vielmehr fallen zu lassen, wenn sie nicht der bloßen Schonung der kirchlichen Tradition ihre dauernde Stellung verdanken soll. Von vorn herein ist Christus, wie er von Schleiermacher gesetzt wird, der Mensch,

in welchem das Gottesbewußtsein mit vollendetster Stärke und in beseligender Reinheit wirkte; denken wir ihn also: dann sind wir noch nicht zu der Annahme zweier Naturen genöthigt, sondern unser Gedanke ist schon darin enthalten, daß Christus als Mensch seinem Wesen nach, das Göttliche in ihm aber als außerordentliche Kraftwirkung anerkannt wird.

Folglich hat Schleiermacher die Lehre von den beiden Naturen zwar adoptirt, aber nicht wiederhergestellt. Soll sie nun einfach aufgegeben werden, oder hinterläßt sie einen Gedanken, der wahrer ist als sie selber? Diese Frage liegt so sehr auf unserem Wege, daß sie nicht unerledigt bleiben darf; man erlaube uns also noch eine kurze Einschaltung. Bei der Besprechung Eckermann's und Wegscheider's wurde die Meinung geäußert, daß neben der bloß persönlichen Beurtheilung Christi auch noch ein sachlicher, d. h. principieller Gesichtspunkt auf dessen Erscheinung angewendet werden müsse. Daraus ergeben sich zwei Aussagen, deren keine fehlen darf, wenn es überhaupt zu einer Lehre von Christus kommen soll. Nach der einen Richtung ist er der heilige oder wiedergeborene Mensch, nach der anderen wird er aus dem göttlichen Motiv seiner Sendung angeschaut; er ist alsdann der Gesendete im eminenten Sinn, die Mission aller Missionen, durch welche das Princip der göttlichen Liebesneigung oder Gnade der Welt offenbart worden ist. Die erste Benennung gilt der Persönlichkeit für sich, die andere dem Ganzen ihrer Erscheinung als der Großthat Gottes in der Menschheit. Das sind freilich keine zwei Naturen mehr, noch sind wir Willens, diese Folgerung zu ziehen; aber es sind doch zwei nothwendige Auffassungen, welche auf demselben Punkte zusammentreffen und sich in einem Grade einigen, wie dies an keiner andern Stelle des religiösen Menschenlebens auch nur annähernd stattfindet. In dieser Synthese muß die zuvor bezeichnete Idealität des historischen Christus enthalten sein; auch meinten die Alten ganz dasselbe, wenn sie Christus das pignus gratiae nannten. Dabei muß anerkannt werden, daß eben das, was wir als das offenbarende Princip der göttlichen Zuneigung (χάρις) bezeichnet haben, und worin auch der Gedanke der Menschwerdung seine Wahrheit hat, auch übrigens

durch die Menschengeschichte leise hindurchschimmert; aber wer würde es glauben in dieser dunkeln Welt und wer würde es zum Exponenten des Gottesglaubens erheben, wenn es nicht in Einem durchschlagend offenbar geworden wäre! — Von diesem doppelten Gesichtspunkt aus genauer auf das biblische und dogmatische Material einzugehen, ist nicht dieses Orts[1]). Blicken wir auf Schleiermacher hinüber: so ergiebt sich ein merklicher Unterschied; denn bei ihm handelt die Lehre von der „Person Christi" immer nur von dem Persönlichen als solchem; dagegen tritt die zweite principielle Erklärung, welche über das bloß persönliche Verhältniß hinausweist, ganz in den Hintergrund. Ob dies ohne Nachtheile geschehen und welche weitere Folgen sich daran anknüpfen, wird aus dem nächstfolgenden Abschnitt erhellen.

Mit Allem soll nur gesagt sein, daß und warum auch wir an diese Christologie nicht gebunden sein wollen. Sie hat eine bedeutende ethische, religiöse und historische Wahrheit, aber in sich harmonisch und abschließend ist sie nicht, giebt vielmehr zu neuen und lehrreichen Erwägungen Anlaß, und in ihren Einzelbestimmungen unterliegt sie der Kritik, welche sie nicht ungeändert lassen wird. Uebrigens hört man häufig sagen, die Lehre von Christo sei das Ausgezeichnetste in Schleiermacher's Theologie; das ist jedoch nicht richtig, denn erst das „Geschäft Christi" führt uns vollständig in das Unterscheidende seiner dogmatischen Reflexion ein. Nicht der für sich stehende Christus, sondern der schon im Uebergange zu dem Geistesleben der Christenheit Begriffene oder ganz in dasselbe Aufgenommene und in ihm Wirkende ist es, welcher die liebevolle Aufmerksamkeit des Dogmatikers und die Feinheit seiner Beobachtungen und Erklärungen vollständig in Anspruch nimmt. Auf diesem Gebiet leistet er, wenngleich in einseitiger Richtung und nicht ohne Ueberspannung, dennoch das Bedeutendste. Hier befinden wir uns wieder ganz in dynamischen Verhältnissen, die um so reizvoller ausfallen, da sie von einer einzigen persönlichen Quelle ausgehen und dennoch die weiteste Ausdehnung gewinnen. Von

[1]) Vgl. meine kleine Schrift: Die Ideen der Wiedergeburt und Gnade, Gießen 1862.

Christo kommt neues Leben und zwar in einer Stärke, die der allgemeinen schöpferischen und erhaltenden Gotteskraft ähnlich sieht, zugleich aber auch in einer Form, welche durch die Natur der Ursache bedingt wird. An die Reinheit und Kraft der von Christo ausgehenden religiösen und sittlichen Impulse muß sich das fortdauernde Werden eines gleichartigen Person- und Seelenlebens anschließen, eine Personbildung die sich mit jedem Wachsthum der christlichen Gemeinschaft zur Weltbildung erweitert; und so ist die gesammte Wirksamkeit Christi nur die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch er selber hervorgegangen ist. Das Geschäft Christi gleicht der Fortpflanzung einer von ihm durch die unmittelbarsten Eindrücke gegründeten Lebensgemeinschaft, die sich durch berührende Impulse als Berufung, durch tiefer greifende als Beseelung immer auf's Neue verwirklicht. Die dogmatische Reflexion hat aber in diesem Proceß Zweierlei zu unterscheiden, ein Erlösendes, — denn Christus nimmt uns auf in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, wodurch die sündhaften und sinnlichen Regungen außer Kraft gesetzt und von den neuen geistigen verdrängt werden, der alte Mensch also dem neuen Raum giebt; — aber auch ein Versöhnendes, — denn die mit Christus Verbundenen werden über den Druck der irdischen Unseligkeit erhoben, sie empfangen ein Bewußtsein, welches den alten traurigen Zusammenhang von Uebeln und Sünden und den verdammenden Eindruck der Strafe und des Gesetzes nicht mehr kennt, in dem also nur Friede und Verzeihung herrschend werden. Die zweite Richtung dieser Wirkungen gehört ebenso sehr dem Gefühl an, wie die erste durch Activität erfolgt. Aus Erlösung und Versöhnung ist also der Geistesäther gemischt, in welchen die von der wunderbaren Anziehungskraft des persönlichen Christus ergriffenen Gemüther nach und nach eingetaucht und aufgenommen werden. Und wodurch soll dies Alles bewiesen werden? Wenn der ganze Inhalt des christlichen Selbstbewußtseins nicht eigentlich demonstrirt und gelehrt, sondern nur durch seinen eigenen inneren Gehalt bewahrheitet werden kann: so gilt dies besonders von den

[1]) § 100. 101. Erlösung ist Aufnahme in die Kraft des Gottesbewußtseins, Versöhnung ist Eintritt in eine ungetrübte Seligkeit.

Zuständen des Erlöst- und Versöhntseins, sie bilden ein geistiges Factum, welches für die Eingeweihten keines Beweises bedarf, für Andere keines solchen fähig ist, ehe sie in diesen Erfahrungskreis eintreten wollen. Statt der Beweisführung [1]) hat daher der Dogmatiker nur die Pflicht einer treuen und einladenden Beschreibung. Es muß erwähnt werden, daß Schleiermacher keine übernatürlichen Gnadenwirkungen anerkennt; denn was in Christus als Ursprüngliches und Uebernatürliches gesetzt ist, wird doch im Verlauf seines erlösenden Werks ein Natürliches, es geht vollständig in das Leben ein, aber ohne sich in diesem zu verlieren. Als eine Bestimmtheit subjectiver und erfahrungsmäßiger Eindrücke angesehen ist diese Wirksamkeit etwas Specifisches und Unvergleichliches wie Christus selbst, wenn man will, etwas Mystisches; sie befindet sich in der Mitte zwischen der gewöhnlichen Empirie und zwischen dem Magischen, wofür es gar keine Nachweisung giebt, kann aber freilich dem Schicksal nicht entgehen, von entgegengesetzten Standpunkten aus für das Eine oder Andere erklärt zu werden. Zu wenig würde es sein, bei der Erlösung nur an Christi Vorbild zu denken und seinen Einfluß jedem anderen menschlichen gleichzustellen oder in Betreff der Versöhnung nur ein Bewußtsein der Sünde zu statuiren; zu viel würde behauptet, wenn die Erlösung als unmittelbare Einwirkung der Gnade und des geschriebenen Wortes gedacht, oder wenn die Versöhnung lediglich gefaßt würde im Sinne einer Uebertragung des Strafleidens Christi auf die Sünder, denn dann ließe sich die magische Vorstellung nicht mehr abweisen [2]). Dieser doppelte Abweg läßt sich aber nur dann vermeiden, wenn der persönliche Verband, welcher auf der einen Seite zu sehr gelockert, auf der andern übersprungen erscheint, stetig festgehalten wird, nämlich die Verbindung mit Christus, welche alle christliche Geistesmittheilung

[1]) § 100. S. 98. Beweise sind auf dem Gebiet der Erfahrung nur insofern möglich, „als Mathematik dabei angewendet werden kann, was hier keineswegs stattfindet."

[2]) Vgl. S. 100. 107. 8. In dem letzteren Falle scheint jedoch die Bezeichnung magisch nicht zu passen, sondern die abgelehnte Vorstellung ist vielmehr eine juridisch-äußerliche, da durch einen übertragenden Rechtsspruch der bisherige Druck der Unseligkeit hinweggenommen sein soll.

gestalten und fortpflanzen soll. Folglich bildet die Lebensgemeinschaft mit Christus das nothwendige Medium der erlösenden und versöhnenden Wirkungen. Und diese gilt auch für das Leiden Christi, denn es entsteht abermals ein Abfall in's Magische, wenn das Leiden als der Inbegriff der versöhnenden Eindrücke von der ihm vorangehenden Thätigkeit abgetrennt wird; vielmehr erreicht ja in der Todesnähe auch die Seligkeit des Herrn ihr höchstes Stadium, da sie sich mit dem stärksten Mitgefühl an der Unseligkeit der Welt verbindet, ohne dadurch getrübt zu werden.

Wir befinden uns im Mittelpunkt der ganzen dogmatischen Anschauung, wo sich dieselbe in ihrer geistigen und religiösen Eigenthümlichkeit vollständig erschließt, und wo die Beweisführung ihren selbständigen Weg einschlägt zwischen den gangbaren Straßen der kirchlichen wie der moralisirenden und rationalistischen Lehrweise. Wenn irgend wo: so redet der Schriftsteller hier aus sich heraus; die Erfahrung, an die er appellirt, ist die seinige, er selbst ist der Erlöste, und er fühlt sich als Glied einer Gemeinschaft, welche ihr neues Leben von der beseelenden und personbildenden Kraft des Heilands, also von dessen unvergänglichem Nachleben in der Menschheit herleitet. Für die Macht des Thatsächlichen giebt es keine stringenten Beweise, wohl aber ist Alles daran gelegen, die Natur dieser sich selbst fortsetzenden Erfahrungsthatsache rein zu erhalten, damit sie nicht magisch verzerrt und veräußerlicht, noch in's Gewöhnliche herabgezogen werde. Was an diesem Orte mehr negativ als positiv verdeutlicht wird, dazu liefern Schleiermacher's Predigten den reichhaltigsten Commentar, und der homiletische Vortrag befindet sich mit dem dogmatischen in der schönsten Uebereinstimmung [1]). Man kann Alles auf ein einfaches Thema zurückführen, es ist das Bekenntniß des Paulus Gal. 2, 20, welches in seiner ganzen Fruchtbarkeit dargelegt wird. Die Wirkungen, welche der in uns lebendige Christus mitbringt, sollen nicht empirische oder bloß doctrinale und scientifische, aber auch nicht magische und zauberhafte sein, doch be-

[1]) Vgl. Schleiermacher als Prediger a. a. O. S. 231, zumal mit Bezug auf die Predigt: Ueber den Zusammenhang zwischen den Wirkungen der Schrift und den unmittelbaren persönlichen Wirkungen des Erlösers.

weist der oft gebrauchte Name Erfahrung, daß sie allerdings dem Gebiet eines religiösen Empirismus angehören, sofern derselbe alle frommen Regungen des Seelenlebens als eine Thatsache der religiösen Subjectivität hinstellt. Bis dahin war es das christlich gereinigte Abhängigkeitsgefühl überhaupt, von nun an ist es der persönliche und historische Christus selber, welcher das Gemüth ganz erfüllt, weil von ihm aus das gesammte Selbst- und Gottesbewußtsein eine originale Gestalt gewinnen soll. Schleiermacher stellt anheim, diesen inneren Hergang mystisch zu nennen, Spätere haben ihn genauer als Charakterzug des Pietismus erkannt. Der Zusammenhang der Schleiermacher'schen Frömmigkeit mit der älteren pietistischen kann weder historisch noch qualitativ angesehen zweifelhaft sein, und wir dürfen ihn nach unserer Würdigung des Pietismus unbefangen aussprechen. Die Vergleichungspunkte ergeben sich von selbst, wenn wir uns an die Verhandlungen der Hallenser mit Löscher und den Seinigen erinnern. Jene gingen in dem Streit über wahre und falsche Erleuchtung stets auf das Factum der Bekehrung und Wiedergeburt zurück; der Verkehr mit dem Heiland muß in Jedem schon angeknüpft sein, welcher über Erlösung und Versöhnung Rechenschaft geben will, und wer ihn nicht kennt, redet wie der Blinde von der Farbe. Die strenge Fassung und genaue Kenntniß der kirchlichen Heilslehre leistet für diesen Mangel an eigenen inneren Erlebnissen keinen Ersatz. Ihre Gedanken waren also auf ähnlichem Wege. Doch aber welch' ein Abstand zwischen den rohen und absprechenden Behauptungen der damaligen Stimmführer des Pietismus und einer wissenschaftlich abgeklärten und sittlich geläuterten Darstellung, wie wir sie hier von der Lebensgemeinschaft mit Christus als einer Erhöhung des geistigen Daseins vor Augen haben! Das Schroffe und Krankhafte wird abgestreift, die reinen Züge bleiben übrig. Was kann antipietistischer sein als die Zurückweisung aller sinnlichen Superstition und schwächlichen Empfindelei in der Versöhnungslehre, die Verwerfung aller Bluttheologie? Ebenso steht die Abwendung von jeder Apokalyptik nebst der Erklärung, daß Christus das Ende der Weissagung sei, und die völlige Freiheit von asketischen Neigungen mit den gewöhnlichen Merkmalen

dieser Richtung im Widerspruch. Der gewöhnliche Pietismus ist engherzig und beschränkt, er wendet sich ab von der Welt, um bei dem Heiland zu bleiben; Schleiermacher dagegen dringt mit seinem Christus als dem unverlierbaren Führer des Seelenlebens kühn in alle Richtungen der Geistesbildung und Wissenschaft ein. Mit Klarheit blickt er von diesem Mittelpunkt aus in den weiten Umkreis menschlicher Erkenntniß. Er also, der Herrnhuter und Pietist, war doch wieder kein Pietist, denn er pflegte nur diejenige Gemeinschaft mit Christus, die ihn auf allen Wegen einer unbeschränkten Weltbildung begleiten konnte[1]). Es werden sich wohl in der Geschichte der Theologie sehr wenige Beispiele finden, daß eine Persönlichkeit, welche aus einer particularistischen Richtung der Frömmigkeit hervorgegangen war, sich später nach Wissenschaft und Gesinnung zu solcher Universalität erhoben hat, ohne jedoch das Unterscheidende jener Bildung in sich auszulöschen. Denn daß das Letztere wirklich nicht geschehen ist, zeigt sich bald.

Im Folgenden muß nun die selbständig entwickelte Idee der Erlösung und Versöhnung der gewöhnlichen Aemterlehre eingefügt werden, was nicht ohne Schwierigkeit gelingt. Denn trotz der Einwendungen Ernesti's soll die Aemterlehre stehen bleiben oder vielmehr in verbesserter Gestalt wieder aufgenommen werden. Sie empfängt unter seiner Hand eine originelle und umfassende Durchführung, er wendet sie religiös und kirchlich zugleich an; denn sein protestantisches Gewissen nöthigt ihn, streng darauf zu halten, daß zwar die prophetische, priesterliche und königliche Würde

[1]) S. bes. § 101. S. 110. § 103. S. 123. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung eine briefliche Aeußerung Schleiermacher's an seine Gattin: „Du kommst auch ganz in die Sprache hinein, immer vom Heilande zu reden und Gott ganz in den Hintergrund zu stellen. Wenn auch schon der Heiland es ist, der aus der Natur zu uns spricht, so muß wohl ein unmittelbares Verhältniß zu Gott gar nicht mehr stattfinden. Und doch rühmt er selbst sich am meisten dessen, daß wir durch ihn zum Vater kommen und daß der Vater Wohnung bei uns macht. Die wahre Einfalt des Christenthums geht auf diese Weise in einem ganz selbstgemachten Wesen unter, was Christus selbst nicht würde gebilligt haben." Aus Schleiermacher's Leben II, S. 434. Das ist fürwahr nicht die Sprache des Pietismus!

und Wirksamkeit ihre vollste und geistigste Anwendung auf Christus finden, aber auch ihre Endschaft in ihm erreichen, also keinen Rechtstitel darbieten für irgend eine sonstige beschränkende oder gebieterische Vollmacht innerhalb des Gottesreichs. Soll das Princip der Lebensgemeinschaft mit Christus, in welcher allein sein Werk sich realisiren kann, streng festgehalten werden: so bedarf der Begriff des Prophetischen der Erweiterung, der andere des Königlichen der Beschränkung. Von einer Theilnahme Christi an der Weltregierung kann nicht mehr die Rede sein, sondern nur von einem Zusammenhang seines Reiches mit dem gesammten Proceß der Weltüberwindung. Das königliche Amt aber besteht darin, daß Alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein fordert, immerwährend von diesem Einen erlösenden Mittelpunkt ausgeht. Das prophetische Amt bezeichnet Christus als den unübertrefflichen Lehrer, den Gipfel und das Ende aller Prophetie. Für die Unterscheidung des Wesentlichen und Nebensächlichen in seiner Lehre wird der Kanon aufgestellt, daß Alles in dem Maaße wesentlich sei, als es mit seiner Selbstdarstellung zusammenhänge, weil nur die Kundmachung seiner Würde die Menschen wirksam einladen konnte, in die dargebotene Gemeinschaft einzutreten; daher die drei Stücke: Lehre von seiner Person, von seinem Beruf oder der Mittheilung des ewigen Lebens durch denselben und von dem Verhältniß des Vaters zu ihm niemals getrennt werden dürfen[1]). Man muß Schleiermacher Beifall zollen, wenn er in dem evangelischen Redestoff das Specifische aufsucht im Gegensatz zu denen, welche den Gehalt der Predigt des Herrn auf einige Verbesserungen in der natürlichen Moral und Gotteslehre reducirten, und wenn er die innige Verbindung der Person Christi mit seiner Sache festhält. Dennoch ist die eben erwähnte Regel nicht in dieser Weise haltbar. Nicht alles Wesenhafte in Christi Worten spricht Christus persönlich aus, in Einigem offenbart sich der Zweck seiner Sendung und die ideale Seite des Evangeliums. Statt daher die Selbstdarstellung Christi als eine persönliche zum Maaßstabe der Werthschätzung der evangelischen Reden zu machen, wird der

[1]) § 103. S. 120 ff.

Unbefangene genöthigt sein, die Differenz des persönlich und sachlich Gearteten anzuerkennen. Auch an dieser Stelle werden wir aus der Dogmatik wieder in die biblische Theologie und historische Kritik versetzt. Das Kapitel ist von großer Schwierigkeit und würde auf Grund der jüngeren Studien anders behandelt werden müssen. Der Grundsatz, daß Alles um so wesentlicher sei, je unmittelbarer es mit Christi Selbstdarstellung zusammenhänge, läßt sich im Einzelnen nicht durchführen, da Christus Manches gesprochen hat, was nur durch seine Wahrheit und Größe auf ihn selbst zurückweist. Die Unterscheidung der Lehre Christi und Lehre von Christo ist nicht ohne Weiteres zurückzuweisen, erst im Großen kann sich die Verbindung des evangelischen Inhalts mit seinem Träger und Darsteller ergeben. Die biblische Theologie hat bei der Prüfung der Reden des Herrn die Synoptiker zu Grunde zu legen, nicht das Johannesevangelium [1]), weil in diesem der Standpunkt der Evangelien mehr mit dem apostolischen verschmolzen wird.

Die meisten Schwierigkeiten bot das hohenpriesterliche Amt, der priesterliche Typus ist dem Schleiermacher'schen Christusbilde ähnlich und höchst unähnlich [2]); der Verfasser bietet daher seine ganze Geschicklichkeit auf, um alles mit seinem Grundgedanken nur irgend Vereinbare aufzunehmen, das Unvereinbare aber auszuscheiden. Der Abschnitt ist in dialektischer Beziehung ein Meisterstück, und vergebens wird man in der ganzen dogmatischen Literatur etwas Aehnliches suchen. Zunächst muß die alte verstandesmäßige Scheidung des doppelten Gehorsams aufgegeben werden, weil alles Thun Christi nicht ohne eine von Außen kommende leidentliche Beschränkung, und alles Leiden nicht ohne thätige Reaction erfolgt sein, Beides also

[1]) Obgleich auch in diesem einige Abschnitte ersten Ranges die Selbstdarstellung Christi wenig hervortreten lassen.

[2]) § 104. S. 136. „Wir können aus der Aehnlichkeit mit dem Hohenpriester den Zusammenhang des leidenden Gehorsams Christi mit seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit um so weniger erklären, als bei dem Hohenpriester von einem Erdulden von Uebeln nicht die Rede war, unter dem leidenden Gehorsam Christi aber dieses vorzüglich mit verstanden wird, und also, was er als Darbringender empfand und was er als Dargebrachter oder als Opfer litt, mit einander vermischt."

nur mit einander vergegenwärtigt werden kann. Ist dies anerkannt: so bildet wieder die persönliche Verbindung mit Christus das eigentliche Element, innerhalb dessen sich die priesterliche Thätigkeit vollzieht. In der Würde des Hohenpriesters ist in Bezug auf das Verhältniß des Gebenden zu den Empfängern Gemeinsamkeit und Abstand gesetzt; dies auf Christus übertragen führt zur Mittlerschaft, aber nicht zur Stellvertretung, welche den gemeinschaftlichen Lebensverband aufheben würde. Das Bewußtsein der Erlösung wird durch Christus lebendig erhalten; wenn also Keiner etwas für sich sein, sondern vielmehr so, wie er von Christus ergriffen ist, vor Gott erscheinen will: so treten Alle in das Licht eines neuen Gehorsams und die Gerechtigkeit des Heilandes wird ihnen angerechnet. Daraus wird aber noch keine Stellvertretung der Art, daß der uns anhaftende Mangel an Gottgefälligkeit durch den Ueberschuß der seinigen gedeckt werden sollte; denn Christus hat weder quantitativ noch qualitativ gleichsam etwas übrig, und an sich und abgesehen von der persönlichen Verbundenheit mit ihm wird durch seinen Gehorsam für uns nichts gewonnen, sondern dieser gereicht uns nur zum Besten, indem er uns in den gleichen Lebensweg einführt. Ein ähnliches Verhältniß wiederholt sich nach der andern Seite. Wenn wir in die Gemeinschaft der ungetrübten Seligkeit Christi aufgenommen werden, wenn also das zurückbleibende Uebel uns nicht mehr an Strafe und Verdammniß mahnt: so ist damit Alles erreicht, was der Begriff der Versöhnung fordert; wo die Strafe aufhört, ist auch der Gerechtigkeit genügt. Wozu also noch die alten Uebertreibungen! Die spielende und sinnliche Wundertheologie verliert allen Werth, aber auch die scholastische Theorie, welche das Leiden Christi der Summe der der Menschheit gebührenden Strafen gleichstellt und die des Leidens unfähige göttliche Natur mit einer unendlichen Büßung belastet. Ohnehin ist der Ausdruck stellvertretende Genugthuung eine schlechthin unzulässige dogmatische Composition, denn sie besteht aus zwei Stücken, deren jedes nur außer Verbindung mit dem andern Wahrheit hat. Man kann wohl sagen, daß Christus für uns genug gethan, weil er die Quelle eines unerschöpflichen seligen Zustandes geworden ist, und ebenso daß sein Leiden ein

stellvertretendes gewesen, weil er darin mit seinem vollen Mitgefühl der Sünde und des Uebels an die Stelle derer trat, welche rechtlich angesehen von dieser Unseligkeit und Sündenstrafe hätten getroffen werden sollen. Allein jenes Genugthuende ist nicht stellvertretend, denn es entbindet uns keineswegs von der Aufgabe, das empfangene Bewußtsein der Seligkeit in uns selber fortzuführen, und dieses Stellvertretende ist auch nicht genugthuend, denn sonst würde ein ähnliches Leiden der Gläubigen dadurch ausgeschlossen, und sonst müßte Christus das Uebermaaß des durch die Sünde der Welt verschuldeten göttlichen Zornes als ihn selber treffend empfunden haben, wodurch alle menschliche Wahrheit in ihm selber aufgehoben würde. Somit würde nur übrig bleiben, durch die Umkehrung des obigen Prädicats oder die Bezeichnung Christi als genugthuenden Stellvertreters sich der überlieferten Ausdrucksweise anzuschließen. Doch begnügt sich der Schriftsteller mit dem ganz allgemein lautenden Lehrsatz, daß das hohenpriesterliche Amt Christi seine vollkommene Gesetzeserfüllung oder den thätigen Gehorsam, seinen versöhnenden Tod oder leidenden Gehorsam und die Vertretung der Gläubigen beim Vater in sich schließe [1]).

Die Beurtheilung dieses Abschnitts wird durch den bisherigen Gang der Entwicklung sehr erleichtert. Es liegt auf der Hand, daß durch die gegebene Bearbeitung der Versöhnungslehre dem Dogma seine demonstrative Stärke entzogen wird. Ein kirchlicher Beurtheiler im älteren Sinn dürfte auf die dargebotenen feineren Zugeständnisse nicht eingehen, er müßte entgegenhalten, daß die Versöhnung einen rein objectiven, also außerhalb des Menschen, nicht in ihm erfolgenden Art oder Hergang ausdrückt. Denken wir an die historische Bildung des Dogma's: so ist dasselbe ganz aus solchen Mo-

[1]) Vgl. § 104, über den Nebenpunkt der Vertretung S. 145. — Das Dogma vom doppelten Stande Christi hat Schleiermacher gänzlich gestrichen, ob mit hinreichendem Grunde, steht dahin. Zwar würde dasselbe einer völligen Umgestaltung bedürfen, auch wird S. 161 richtig bemerkt, daß die Hauptstelle Phil. 2, 6—9 den kühnen Bau des überlieferten Lehrstücks nicht tragen kann; dennoch bleibt ein bedeutender ethischer und religiöser Zug übrig, der zur Charakteristik der irdischen und welthistorischen Stellung Christi und des Christenthums benutzt werden muß.

menten zusammengesetzt, die sich aus dem Verhältniß des Werks Christi zum göttlichen Rathschluß und aus den inneren Erfordernissen seiner Ausführung ergeben, die also ihre Wahrheit in sich selbst haben, statt sie erst aus der Lebensgemeinschaft mit dem leidenden und geopferten Christus zu empfangen; nur daraus erklärt sich die Entstehung jener scholastischen Construction. Die Anselmische Theorie und deren spätere Gestaltungen haben gerade dadurch so imponirend gewirkt, daß sie außer dem als unendlich anerkannten Werth des Opfers Christi nur außerhistorische und absolute Verhältnisse in Kraft setzen, solche die bei Schleiermacher nicht in Rechnung gebracht werden. Wir, die wir nicht daran denken, das alte Dogma wieder herstellen zu wollen, dürfen doch dessen einfachen Grundsinn nicht aus dem Auge verlieren. Schleiermacher hat die drei Gestaltungen des Werks Christi einander völlig gleichgeordnet, indem er sie auf einerlei Weise innerhalb des oftgenannten Mediums der frommen Anschließung an Christus fruchtbar werden läßt; in der That aber scheinen sie sich ihrer religiösen Bedeutung nach ungleich zu verhalten. Der vorbildlich handelnde prophetische Christus fesselt uns ganz an sich selbst, der sterbende weist über sich selbst hinaus; in dem Tode wird das Unsichtbare seiner Erscheinung, das Motiv seiner Sendung der frommen Betrachtung gegenwärtig. Soll nun der Werth dieses Todes eine dogmatische Formel veranlassen: so wird sie mehr als hier geschieht, einen idealistischen oder das neue Verhältniß zu Gott eröffnenden und darstellenden Charakter haben, als Erklärung oder Zeugniß einer in das Gottesreich eintretenden und immer auf's Neue anzueignenden Herrschaft der göttlichen Gnade. In der dritten Richtung des königlichen Amts, um weiter fortzufahren, wird dieser idealistische Factor mit dem anderen empirischen zusammenfließen. Das sind Abstufungen, welche auf die dogmatische Bezeichnung nicht ohne Einfluß bleiben können.

Wir erwähnen dies nicht aus kleinlicher Mäkelei, sondern um ähnlich wie in der Christologie zu beweisen, daß die besprochene Darstellung, indem sie nach Einer Seite abschließt, doch wieder zu neuen Erwägungen Veranlassung giebt. Dem orthodoxen Standpunkt gegen-

über ist Schleiermacher im Recht. Das Werk Christi darf von dem Geistesleben, welches dessen Gestalt durch alle Geschlechter der Christenheit trägt, nicht abgelöst werden, in ihm empfängt es seine belebende Kraft. Man könnte versuchen, den Gedankenstoff, welchen das Lehrstück vom Werke Christi umfaßt, nach den drei biblischen Formeln *διὰ Χριστοῦ, κατὰ Χριστόν, ἐν Χριστῷ* zu rubriciren. Mit dem *κατὰ Χριστόν* würde dann der vorbildliche und lehrende Christus, in dem *διὰ Χριστοῦ* der das Verhältniß zu Gott offenbarende ausgedrückt sein; der dritte Name *ἐν Χριστῷ* enthielte eine Beziehung zu den beiden andern, dergestalt daß sich darin die persönliche Verbindung zur geistigen und principiellen erweiterte. Dann hat sich Schleiermacher also vorzugsweise an die dritte Formel gehalten und sie zum Maaßstab des Ganzen gemacht. Daß er diesen *Χριστὸς ἐν ἡμῖν*, welchen das Dogma mit seiner Wucht erdrückt und der Rationalismus vernachlässigt hatte, diesen subjectiven Christus mit solcher Innigkeit umfaßt und dessen Wirksamkeit und seelenbildende Kraft nach allen Richtungen verfolgt, darin finden wir den wahren ergänzenden Gewinn seiner Bearbeitung. Dies ist mit offenbarer Vorliebe geschehen zumal in den Predigten, denn hier wird der innere Christus mit wahrer Lust gefeiert und verherrlicht; der Prediger verlangt von den Frommen, daß sie zu einem persönlichen Verhältniß zu Christus gelangen sollen, und unterscheidet diejenigen, die ein solches nicht erreichen, als die ferner Stehenden von dem intimeren Kreis der christlichen Lebensgemeinschaft. Aber er bezeichnet zugleich das genannte Verhältniß nur als ein gewissermaßen persönliches [1]), womit schon angedeutet ist, daß es sich andern geistig-persönlichen Verbindungen nicht gleichstellen lasse, und wollten wir seine Anschauung in unsere Sprache übersetzen: so würden wir sagen, daß dieses Persönliche zugleich die Kraft hat, sich zum Principiellen und Ideellen zu erweitern und eben darum in vielen Individuen Gestalt anzunehmen. Das Leben in Christo ist auch das christliche Leben mit dem Unterschied, daß das Prädicat des zweiten Ausdrucks einen allgemeineren Sinn hat, und beide Formen befinden

[1]) Vgl. Schleiermacher als Prediger a. a. O. S. 132.

sich in einer wunderbaren Oscillation, ohne von einander loszukommen. Schleiermacher betont, wie gesagt, einseitig und kräftig die persönliche Seite, das mit der geistigen Gegenwart des historischen Christus im Leben der Gemeinde unmittelbar Gegebene und von ihr Ausgehende, er verräth damit die Besonderheit seiner eigenen religiösen Bildung; der Gedanke selber ist wahr und bleibt wahr, so lange es Christus und er allein ist, in dessen Gestalt das Evangelium schöpferisch ergreifend an uns herantritt, weshalb denn auch nur Wenige diesen Zug der Schleiermacher'schen Theologie verschmäht haben. Oder sollten wir diesen Factor, weil er sich niemals vollkommen präcisiren und abgrenzen läßt, darum von der dogmatischen Betrachtung ausscheiden und ganz der erbaulichen überlassen? Gewiß nicht, sondern alles religiös Wahre und Fruchtbare hat auch eine dogmatische Berechtigung, selbst wenn es nicht mit der alten exacten Schärfe behauptet werden kann, gewiß also auch die höchste Vereinigung von Idee und Persönlichkeit, aus welcher Synthese der christliche Geist zu allen Zeiten Kraft und Einheit geschöpft hat[1]).

Unser Resultat läuft darauf hinaus: Schleiermacher gründet seine ganze Heilslehre auf den Kanon der Lebensgemeinschaft mit Christus. Er hat dadurch die neben ihm liegenden Lehr- und Denkweisen höchst wohlthätig ergänzt und verknüpft; indem er aber Alles auf dieses Verbundensein mit Christus als ein lediglich persönliches zurückführt, verfällt er in eine Einseitigkeit, die selbst in der Grundrichtung der Kirchenlehre nicht enthalten ist; sie bezeichnet, — wenn man einmal den Ausdruck haben will, — das Pietistische seiner Auffassung.

Eine methodische Tugend dieser Abschnitte ergiebt sich noch, wenn wir die ausdrücklichen Lehrsätze mit der vorangeschickten allgemeinen Erörterung vergleichen. Hier wie anderwärts hat Schleier-

---

[1]) Nicht gleichgültig ist es, daß Schleiermacher in seinen Erklärungen des Werkes Christi den Namen Verdienst wenig oder gar nicht gebraucht. Von diesem aber war die ältere Theorie ganz abhängig, denn in derselben wird alles Verdienstliche ebenso sehr auf Christus gehäuft wie der menschlichen Thätigkeit vollständig abgesprochen. Und doch scheint Verdienst nicht der höchste sittliche Begriff zu sein, da er stets an eine einzelne und abgemessene Leistung erinnert.

macher der Sache nach seine Ansicht schon in Händen, ehe er sie in den lehrhaften Ausdruck eintreten läßt, ganz im Gegensatz zu der alten Dogmatik, wo gar kein guter Wille vorhanden war, einen Glaubensinhalt einfach und unmittelbar, wie er sich giebt, anzusehen, sondern immer nur so wie es der sofort in Bereitschaft gehaltene dogmatische Stempel erheischte. Das Religiöse soll sich hier in seiner allgemeinen Wahrheit darstellen, um alsdann mit den Modificationen der kirchlichen Ausprägung verglichen zu werden; dadurch wächst die kritische Gründlichkeit des Verfahrens. Die ganze Behandlungsweise ergänzt die schulmäßige des Rationalismus; denn diesem, nachdem er in jedem Artikel zuerst biblisch, dann symbolisch und dogmenhistorisch referirt, bleibt zuletzt kein reproductives Geschäft sondern nur noch eine kritische Nachrede übrig.

Das zweite Hauptstück dieses Theils handelt von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt. Die dogmatische Reflexion bleibt in demselben Flusse, der sie bereits aufgenommen hat. Schon das Geschäft Christi versetzt in die Lebensgemeinschaft mit ihm, die Heilsordnung kann also nur die andere Hälfte der in diesem Element erfolgenden Wirkungen umfassen, nämlich die Reihe der geistigen Veränderungen, sofern sie der einzelnen Seele schon angehören und sie als mit dem Erlöser verbunden und ihm nachgebildet darstellen. Wie Christus in den Seinigen lebt, ist gesagt; nun soll auch entwickelt werden, wie sie in ihm und durch ihn zu einem erneuerten Dasein gelangen. Der Dogmatiker hält einen Parallelismus dogmatischer Glieder fest. Von seinen beiden christologischen Hauptsätzen betraf der erste den Act der Vereinigung beider Naturen, der zweite den Zustand des Vereintseins derselben; diesen beiden Stücken sollen nun zwei analoge Theile der Heilsordnung entsprechen, dem ersten die Wiedergeburt als durchgreifender Act, dem zweiten die Heiligung als dauernder Proceß. Von den übrigen Stufen des ordo salutis wird abgesehen [1]). Schleiermacher war bei dieser Combination von einem wissen-

[1]) Vgl. § 106. S. 162.

schaftlichen Bestreben geleitet; denn er wollte Christus einbürgern in der Menschheit, darum ließ er die Heilsordnung nach der Analogie dessen sich vollziehen, was in dem Erlöser auf urbildliche Weise gesetzt ist, und selbst dessen göttliche Natur darf dem menschlichen Wesen nicht fremd sein, denn sonst würde sie nicht in persönlicher Verbindung mit der menschlichen selbst wieder Persönliches erzeugen können. Wie alles religiöse Sein und Werden: so muß sich auch der subjective Heilsproceß als Erneuerung und Fortschritt in dem Bewußtsein der einzelnen Seele ausdrücken. Aber mit dem wissenschaftlichen Interesse der angegebenen Vergleichung verbindet sich, wie immer bei diesem Theologen, ein christliches. Die Grenzlinien werden nach beiden Seiten scharf gezogen. Die Ideen der Bekehrung und Wiedergeburt sind unverlierbar; es bleibt dabei, daß das Leben der Erlösten unter einer anderen Formel steht und durch einen dazwischentretenden Wendepunkt bestimmt wird, der aber bei unveränderter psychischer Lebenseinheit nur allmählich sich geltend machen kann. Die Werthschätzung gewisser Symptome oder gar gesetzliche Feststellung gewaltsamer Uebergänge, als welche jenen Wendepunkt nothwendig bezeichnen müßten, stiftet jederzeit Verwirrung und führt zu einer anmaßenden Beschränkung der göttlichen Gnade. Hinweg also mit jeder Vorschrift über Bußkämpfe oder Bekehrungsstadien; nur die einfache Forderung der Bekehrung ist festzuhalten, sie aber bleibt auch für diejenigen in Kraft, die im Schooße der Kirche geboren werden. Denn in allen Kindern entwickelt sich entweder mehr die heidnische, leichtfertige und frevelnde Lebensrichtung oder die jüdisch trübsinnige und ängstliche Versinnlichung des Göttlichen[1]).

Hiernach erhält die dogmatische Construction folgende sehr vereinfachte Gestalt. Wiedergeburt ist Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus, als erneuerte Lebensform heißt sie Bekehrung, als verändertes Verhältniß zu Gott Rechtfertigung; die vorangestellte Zweitheiligkeit geht in Dreitheiligkeit über. Die Bekehrung setzt sich nach kirchlicher Vorstellung aus Buße (Reue und Sinnesänderung) und aus Glaube zusammen. Das Subject sieht sich im

---

[1]) Ebendas. § 108. S. 177 ff.

Zusammenhang seiner Thätigkeit unterbrechen; es wird in einen passiven Zustand versetzt, in welchem das alte Verhalten schmerzvoll nachklingt, ein neues in einem sehnsuchtsvollen Verlangen rege wird. Beiderlei Impulse werden jedoch, die abstoßenden sowohl wie die positiven und anziehenden, durch die Anschauung der Vollkommenheit Christi hervorgebracht, da die bloß gesetzliche Reue immer nur vorbereitende Wirkungen übt; im Glauben wird diese Vollkommenheit und Seligkeit wirklich angeeignet. Die Bekehrung kann daher ebenso an den noch leidentlichen Standpunkt der Buße herangerückt wie auch schon der Belebung zustrebend gedacht werden [1]). Entschiedener ist der Standpunkt der Rechtfertigung, denn nur wer den Glauben an den Erlöser hat, wird von Gott durch Sündenvergebung und Annahme in die Kindschaft gerechtfertigt. Die Rechtfertigung ist dasselbige für das in der Betrachtung ruhende Bewußtsein, was die Bekehrung für das in Willensbewegung übergehende, und wie die letztere setzt sie sich aus einem negativen und ablösenden und aus einem positiven Act zusammen. Dem Moment der Reue entspricht auf Seiten der Rechtfertigung die Vergebung der Sünden, dem Glauben aber die Aufnahme in die göttliche Kindschaft, so daß was nach der einen Richtung empirisch vor sich geht, sich auch nach der andern unsichtbaren und idealistischen als erneuerte Stellung zu Gott kund geben muß [2]). Schleiermacher war sich dessen sehr wohl bewußt, daß er mit seiner Erklärung der Justification stark von den kirchlichen Bestimmungen differirte, aber er gedachte eben dadurch deren tieferen Sinn zu retten. Der Empfang des göttlichen Wohlgefallens kann gar nicht gedacht werden, ohne daß im Menschen etwas anders wird, also nicht ohne Wirksamkeit Christi in der Bekehrung, welche den Glauben als positiven Factor in sich schließt.

[1]) „Und dieses zweistrahlige Verlangen ist die von Christo gewirkte Sinnesänderung, welche Reue und Entstehung des Glaubens verbindend die wahre Einheit der Bekehrung darstellt. Man kann sie daher mit gleichem Recht, wenn man sich mehr an den ersten abstoßenden Strahl hält, mit der Reue unter dem Begriff der Buße befassen, oder wenn man sich an den positiveren anziehenden Strahl hält, mit zur Belebung ziehen, als man sie auch als ein eigenes Mittelglied aufstellen kann.“

[2]) § 109. S. 193.

Zuständen des Erlöst- und Versöhntseins, sie bilden ein geistiges Factum, welches für die Eingeweihten keines Beweises bedarf, für Andere keines solchen fähig ist, ehe sie in diesen Erfahrungskreis eintreten wollen. Statt der Beweisführung [1]) hat daher der Dogmatiker nur die Pflicht einer treuen und einladenden Beschreibung. Es muß erwähnt werden, daß Schleiermacher keine übernatürlichen Gnadenwirkungen anerkennt; denn was in Christus als Ursprüngliches und Uebernatürliches gesetzt ist, wird doch im Verlauf seines erlösenden Werks ein Natürliches, es geht vollständig in das Leben ein, aber ohne sich in diesem zu verlieren. Als eine Bestimmtheit subjectiver und erfahrungsmäßiger Eindrücke angesehen ist diese Wirksamkeit etwas Specifisches und Unvergleichliches wie Christus selbst, wenn man will, etwas Mystisches; sie befindet sich in der Mitte zwischen der gewöhnlichen Empirie und zwischen dem Magischen, wofür es gar keine Nachweisung giebt, kann aber freilich dem Schicksal nicht entgehen, von entgegengesetzten Standpunkten aus für das Eine oder Andere erklärt zu werden. Zu wenig würde es sein, bei der Erlösung nur an Christi Vorbild zu denken und seinen Einfluß jedem anderen menschlichen gleichzustellen oder in Betreff der Versöhnung nur ein Bewußtsein der Sünde zu statuiren; zu viel würde behauptet, wenn die Erlösung als unmittelbare Einwirkung der Gnade und des geschriebenen Wortes gedacht, oder wenn die Versöhnung lediglich gefaßt würde im Sinne einer Uebertragung des Strafleidens Christi auf die Sünder, denn dann ließe sich die magische Vorstellung nicht mehr abweisen [2]). Dieser doppelte Abweg läßt sich aber nur dann vermeiden, wenn der persönliche Verband, welcher auf der einen Seite zu sehr gelockert, auf der andern übersprungen erscheint, stetig festgehalten wird, nämlich die Verbindung mit Christus, welche alle christliche Geistesmittheilung

[1]) § 100. S. 98. Beweise sind auf dem Gebiet der Erfahrung nur insofern möglich, „als Mathematik dabei angewendet werden kann, was hier keineswegs stattfindet."

[2]) Vgl. S. 100. 107. 8. In dem letzteren Falle scheint jedoch die Bezeichnung magisch nicht zu passen, sondern die abgelehnte Vorstellung ist vielmehr eine juridisch-äußerliche, da durch einen übertragenden Rechtsspruch der bisherige Druck der Unseligkeit hinweggenommen sein soll.

gestalten und fortpflanzen soll. Folglich bildet die Lebensgemeinschaft mit Christus das nothwendige Medium der erlösenden und versöhnenden Wirkungen. Und diese gilt auch für das Leiden Christi, denn es entsteht abermals ein Abfall in's Magische, wenn das Leiden als der Inbegriff der versöhnenden Eindrücke von der ihm vorangehenden Thätigkeit abgetrennt wird; vielmehr erreicht ja in der Todesnähe auch die Seligkeit des Herrn ihr höchstes Stadium, da sie sich mit dem stärksten Mitgefühl an der Unseligkeit der Welt verbindet, ohne dadurch getrübt zu werden.

Wir befinden uns im Mittelpunkt der ganzen dogmatischen Anschauung, wo sich dieselbe in ihrer geistigen und religiösen Eigenthümlichkeit vollständig erschließt, und wo die Beweisführung ihren selbständigen Weg einschlägt zwischen den gangbaren Straßen der kirchlichen wie der moralisirenden und rationalistischen Lehrweise. Wenn irgend wo: so redet der Schriftsteller hier aus sich heraus; die Erfahrung, an die er appellirt, ist die seinige, er selbst ist der Erlöste, und er fühlt sich als Glied einer Gemeinschaft, welche ihr neues Leben von der beseelenden und personbildenden Kraft des Heilands, also von dessen unvergänglichem Nachleben in der Menschheit herleitet. Für die Macht des Thatsächlichen giebt es keine stringenten Beweise, wohl aber ist Alles daran gelegen, die Natur dieser sich selbst fortsetzenden Erfahrungsthatsache rein zu erhalten, damit sie nicht magisch verzerrt und veräußerlicht, noch in's Gewöhnliche herabgezogen werde. Was an diesem Orte mehr negativ als positiv verdeutlicht wird, dazu liefern Schleiermacher's Predigten den reichhaltigsten Commentar, und der homiletische Vortrag befindet sich mit dem dogmatischen in der schönsten Uebereinstimmung [1]). Man kann Alles auf ein einfaches Thema zurückführen, es ist das Bekenntniß des Paulus Gal. 2, 20, welches in seiner ganzen Fruchtbarkeit dargelegt wird. Die Wirkungen, welche der in uns lebendige Christus mitbringt, sollen nicht empirische oder bloß doctrinale und scientifische, aber auch nicht magische und zauberhafte sein, doch be-

---

[1]) Vgl. Schleiermacher als Prediger a. a. O. S. 231, zumal mit Bezug auf die Predigt: Ueber den Zusammenhang zwischen den Wirkungen der Schrift und den unmittelbaren persönlichen Wirkungen des Erlösers.

weist der oft gebrauchte Name Erfahrung, daß sie allerdings dem Gebiet eines religiösen Empirismus angehören, sofern derselbe alle frommen Regungen des Seelenlebens als eine Thatsache der religiösen Subjectivität hinstellt. Bis dahin war es das christlich gereinigte Abhängigkeitsgefühl überhaupt, von nun an ist es der persönliche und historische Christus selber, welcher das Gemüth ganz erfüllt, weil von ihm aus das gesammte Selbst- und Gottesbewußtsein eine originale Gestalt gewinnen soll. Schleiermacher stellt anheim, diesen inneren Hergang mystisch zu nennen, Spätere haben ihn genauer als Charakterzug des Pietismus erkannt. Der Zusammenhang der Schleiermacher'schen Frömmigkeit mit der älteren pietistischen kann weder historisch noch qualitativ angesehen zweifelhaft sein, und wir dürfen ihn nach unserer Würdigung des Pietismus unbefangen aussprechen. Die Vergleichungspunkte ergeben sich von selbst, wenn wir uns an die Verhandlungen der Hallenser mit Löscher und den Seinigen erinnern. Jene gingen in dem Streit über wahre und falsche Erleuchtung stets auf das Factum der Bekehrung und Wiedergeburt zurück; der Verkehr mit dem Heiland muß in Jedem schon angeknüpft sein, welcher über Erlösung und Versöhnung Rechenschaft geben will, und wer ihn nicht kennt, redet wie der Blinde von der Farbe. Die strenge Fassung und genaue Kenntniß der kirchlichen Heilslehre leistet für diesen Mangel an eigenen inneren Erlebnissen keinen Ersatz. Ihre Gedanken waren also auf ähnlichem Wege. Doch aber welch' ein Abstand zwischen den rohen und absprechenden Behauptungen der damaligen Stimmführer des Pietismus und einer wissenschaftlich abgeklärten und sittlich geläuterten Darstellung, wie wir sie hier von der Lebensgemeinschaft mit Christus als einer Erhöhung des geistigen Daseins vor Augen haben! Das Schroffe und Krankhafte wird abgestreift, die reinen Züge bleiben übrig. Was kann antipietistischer sein als die Zurückweisung aller sinnlichen Superstition und schwächlichen Empfindelei in der Versöhnungslehre, die Verwerfung aller Bluttheologie? Ebenso steht die Abwendung von jeder Apokalyptik nebst der Erklärung, daß Christus das Ende der Weissagung sei, und die völlige Freiheit von asketischen Neigungen mit den gewöhnlichen Merkmalen

dieser Richtung im Widerspruch. Der gewöhnliche Pietismus ist engherzig und beschränkt, er wendet sich ab von der Welt, um bei dem Heiland zu bleiben; Schleiermacher dagegen dringt mit seinem Christus als dem unverlierbaren Führer des Seelenlebens kühn in alle Richtungen der Geistesbildung und Wissenschaft ein. Mit Klarheit blickt er von diesem Mittelpunkt aus in den weiten Umkreis menschlicher Erkenntniß. Er also, der Herrnhuter und Pietist, war doch wieder kein Pietist, denn er pflegte nur diejenige Gemeinschaft mit Christus, die ihn auf allen Wegen einer unbeschränkten Weltbildung begleiten konnte[1]). Es werden sich wohl in der Geschichte der Theologie sehr wenige Beispiele finden, daß eine Persönlichkeit, welche aus einer particularistischen Richtung der Frömmigkeit hervorgegangen war, sich später nach Wissenschaft und Gesinnung zu solcher Universalität erhoben hat, ohne jedoch das Unterscheidende jener Bildung in sich auszulöschen. Denn daß das Letztere wirklich nicht geschehen ist, zeigt sich bald.

Im Folgenden muß nun die selbständig entwickelte Idee der Erlösung und Versöhnung der gewöhnlichen Aemterlehre eingefügt werden, was nicht ohne Schwierigkeit gelingt. Denn trotz der Einwendungen Ernesti's soll die Aemterlehre stehen bleiben oder vielmehr in verbesserter Gestalt wieder aufgenommen werden. Sie empfängt unter seiner Hand eine originelle und umfassende Durchführung, er wendet sie religiös und kirchlich zugleich an; denn sein protestantisches Gewissen nöthigt ihn, streng darauf zu halten, daß zwar die prophetische, priesterliche und königliche Würde

---

[1]) S. bes. § 101. S. 110. § 103. S. 123. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung eine briefliche Aeußerung Schleiermacher's an seine Gattin: „Du kommst auch ganz in die Sprache hinein, immer vom Heilande zu reden und Gott ganz in den Hintergrund zu stellen. Wenn auch schon der Heiland es ist, der aus der Natur zu uns spricht, so muß wohl ein unmittelbares Verhältniß zu Gott gar nicht mehr stattfinden. Und doch rühmt er selbst sich am meisten dessen, daß wir durch ihn zum Vater kommen und daß der Vater Wohnung bei uns macht. Die wahre Einfalt des Christenthums geht auf diese Weise in einem ganz selbstgemachten Wesen unter, was Christus selbst nicht würde gebilligt haben." Aus Schleiermacher's Leben II, S. 434. Das ist fürwahr nicht die Sprache des Pietismus!

und Wirksamkeit ihre vollste und geistigste Anwendung auf Christus finden, aber auch ihre Endschaft in ihm erreichen, also keinen Rechtstitel darbieten für irgend eine sonstige beschränkende oder gebieterische Vollmacht innerhalb des Gottesreichs. Soll das Princip der Lebensgemeinschaft mit Christus, in welcher allein sein Werk sich realisiren kann, streng festgehalten werden: so bedarf der Begriff des Prophetischen der Erweiterung, der andere des Königlichen der Beschränkung. Von einer Theilnahme Christi an der Weltregierung kann nicht mehr die Rede sein, sondern nur von einem Zusammenhang seines Reiches mit dem gesammten Proceß der Weltüberwindung. Das königliche Amt aber besteht darin, daß Alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein fordert, immerwährend von diesem Einen erlösenden Mittelpunkt ausgeht. Das prophetische Amt bezeichnet Christus als den unübertrefflichen Lehrer, den Gipfel und das Ende aller Prophetie. Für die Unterscheidung des Wesentlichen und Nebensächlichen in seiner Lehre wird der Kanon aufgestellt, daß Alles in dem Maaße wesentlich sei, als es mit seiner Selbstdarstellung zusammenhänge, weil nur die Kundmachung seiner Würde die Menschen wirksam einladen konnte, in die dargebotene Gemeinschaft einzutreten; daher die drei Stücke: Lehre von seiner Person, von seinem Beruf oder der Mittheilung des ewigen Lebens durch denselben und von dem Verhältniß des Vaters zu ihm niemals getrennt werden dürfen[1]). Man muß Schleiermacher Beifall zollen, wenn er in dem evangelischen Redestoff das Specifische aufsucht im Gegensatz zu denen, welche den Gehalt der Predigt des Herrn auf einige Verbesserungen in der natürlichen Moral und Gotteslehre reducirten, und wenn er die innige Verbindung der Person Christi mit seiner Sache festhält. Dennoch ist die eben erwähnte Regel nicht in dieser Weise haltbar. Nicht alles Wesenhafte in Christi Worten spricht Christus persönlich aus, in Einigem offenbart sich der Zweck seiner Sendung und die ideale Seite des Evangeliums. Statt daher die Selbstdarstellung Christi als eine persönliche zum Maaßstabe der Werthschätzung der evangelischen Reden zu machen, wird der

---

[1]) § 103. S. 120 ff.

Unbefangene genöthigt sein, die Differenz des persönlich und sachlich Gearteten anzuerkennen. Auch an dieser Stelle werden wir aus der Dogmatik wieder in die biblische Theologie und historische Kritik versetzt. Das Kapitel ist von großer Schwierigkeit und würde auf Grund der jüngeren Studien anders behandelt werden müssen. Der Grundsatz, daß Alles um so wesentlicher sei, je unmittelbarer es mit Christi Selbstdarstellung zusammenhänge, läßt sich im Einzelnen nicht durchführen, da Christus Manches gesprochen hat, was nur durch seine Wahrheit und Größe auf ihn selbst zurückweist. Die Unterscheidung der Lehre Christi und Lehre von Christo ist nicht ohne Weiteres zurückzuweisen, erst im Großen kann sich die Verbindung des evangelischen Inhalts mit seinem Träger und Darsteller ergeben. Die biblische Theologie hat bei der Prüfung der Reden des Herrn die Synoptiker zu Grunde zu legen, nicht das Johannesevangelium [1]), weil in diesem der Standpunkt der Evangelien mehr mit dem apostolischen verschmolzen wird.

Die meisten Schwierigkeiten bot das hohenpriesterliche Amt, der priesterliche Typus ist dem Schleiermacher'schen Christusbilde ähnlich und höchst unähnlich [2]); der Verfasser bietet daher seine ganze Geschicklichkeit auf, um alles mit seinem Grundgedanken nur irgend Vereinbare aufzunehmen, das Unvereinbare aber auszuscheiden. Der Abschnitt ist in dialektischer Beziehung ein Meisterstück, und vergebens wird man in der ganzen dogmatischen Literatur etwas Aehnliches suchen. Zunächst muß die alte verstandesmäßige Scheidung des doppelten Gehorsams aufgegeben werden, weil alles Thun Christi nicht ohne eine von Außen kommende leidentliche Beschränkung, und alles Leiden nicht ohne thätige Reaction erfolgt sein, Beides also

---

[1]) Obgleich auch in diesem einige Abschnitte ersten Ranges die Selbstdarstellung Christi wenig hervortreten lassen.

[2]) § 104. S. 136. „Wir können aus der Aehnlichkeit mit dem Hohenpriester den Zusammenhang des leidenden Gehorsams Christi mit seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit um so weniger erklären, als bei dem Hohenpriester von einem Erdulden von Uebeln nicht die Rede war, unter dem leidenden Gehorsam Christi aber dieses vorzüglich mit verstanden wird, und also, was er als Darbringender empfand und was er als Dargebrachter oder als Opfer litt, mit einander vermischt."

nur mit einander vergegenwärtigt werden kann. Ist dies anerkannt: so bildet wieder die persönliche Verbindung mit Christus das eigentliche Element, innerhalb dessen sich die priesterliche Thätigkeit vollzieht. In der Würde des Hohenpriesters ist in Bezug auf das Verhältniß des Gebenden zu den Empfängern Gemeinsamkeit und Abstand gesetzt; dies auf Christus übertragen führt zur Mittlerschaft, aber nicht zur Stellvertretung, welche den gemeinschaftlichen Lebensverband aufheben würde. Das Bewußtsein der Erlösung wird durch Christus lebendig erhalten; wenn also Keiner etwas für sich sein, sondern vielmehr so, wie er von Christus ergriffen ist, vor Gott erscheinen will: so treten Alle in das Licht eines neuen Gehorsams und die Gerechtigkeit des Heilandes wird ihnen angerechnet. Daraus wird aber noch keine Stellvertretung der Art, daß der uns anhaftende Mangel an Gottgefälligkeit durch den Ueberschuß der seinigen gedeckt werden sollte; denn Christus hat weder quantitativ noch qualitativ gleichsam etwas übrig, und an sich und abgesehen von der persönlichen Verbundenheit mit ihm wird durch seinen Gehorsam für uns nichts gewonnen, sondern dieser gereicht uns nur zum Besten, indem er uns in den gleichen Lebensweg einführt. Ein ähnliches Verhältniß wiederholt sich nach der andern Seite. Wenn wir in die Gemeinschaft der ungetrübten Seligkeit Christi aufgenommen werden, wenn also das zurückbleibende Uebel uns nicht mehr an Strafe und Verdammniß mahnt: so ist damit Alles erreicht, was der Begriff der Versöhnung fordert; wo die Strafe aufhört, ist auch der Gerechtigkeit genügt. Wozu also noch die alten Uebertreibungen! Die spielende und sinnliche Wundertheologie verliert allen Werth, aber auch die scholastische Theorie, welche das Leiden Christi der Summe der der Menschheit gebührenden Strafen gleichstellt und die des Leidens unfähige göttliche Natur mit einer unendlichen Büßung belastet. Ohnehin ist der Ausdruck stellvertretende Genugthuung eine schlechthin unzulässige dogmatische Composition, denn sie besteht aus zwei Stücken, deren jedes nur außer Verbindung mit dem andern Wahrheit hat. Man kann wohl sagen, daß Christus für uns genug gethan, weil er die Quelle eines unerschöpflichen seligen Zustandes geworden ist, und ebenso daß sein Leiden ein

stellvertretendes gewesen, weil er darin mit seinem vollen Mitgefühl der Sünde und des Uebels an die Stelle derer trat, welche rechtlich angesehen von dieser Unseligkeit und Sündenstrafe hätten getroffen werden sollen. Allein jenes Genugthuende ist nicht stellvertretend, denn es entbindet uns keineswegs von der Aufgabe, das empfangene Bewußtsein der Seligkeit in uns selber fortzuführen, und dieses Stellvertretende ist auch nicht genugthuend, denn sonst würde ein ähnliches Leiden der Gläubigen dadurch ausgeschlossen, und sonst müßte Christus das Uebermaaß des durch die Sünde der Welt verschuldeten göttlichen Zornes als ihn selber treffend empfunden haben, wodurch alle menschliche Wahrheit in ihm selber aufgehoben würde. Somit würde nur übrig bleiben, durch die Umkehrung des obigen Prädicats oder die Bezeichnung Christi als genugthuenden Stellvertreters sich der überlieferten Ausdrucksweise anzuschließen. Doch begnügt sich der Schriftsteller mit dem ganz allgemein lautenden Lehrsatz, daß das hohenpriesterliche Amt Christi seine vollkommene Gesetzeserfüllung oder den thätigen Gehorsam, seinen versöhnenden Tod oder leidenden Gehorsam und die Vertretung der Gläubigen beim Vater in sich schließe[1]).

Die Beurtheilung dieses Abschnitts wird durch den bisherigen Gang der Entwicklung sehr erleichtert. Es liegt auf der Hand, daß durch die gegebene Bearbeitung der Versöhnungslehre dem Dogma seine demonstrative Stärke entzogen wird. Ein kirchlicher Beurtheiler im älteren Sinn dürfte auf die dargebotenen feineren Zugeständnisse nicht eingehen, er müßte entgegenhalten, daß die Versöhnung einen rein objectiven, also außerhalb des Menschen, nicht in ihm erfolgenden Art oder Hergang ausdrückt. Denken wir an die historische Bildung des Dogma's: so ist dasselbe ganz aus solchen Mo-

[1]) Vgl. § 104, über den Nebenpunkt der Vertretung S. 145. — Das Dogma vom doppelten Stande Christi hat Schleiermacher gänzlich gestrichen, ob mit hinreichendem Grunde, steht dahin. Zwar würde dasselbe einer völligen Umgestaltung bedürfen, auch wird S. 161 richtig bemerkt, daß die Hauptstelle Phil. 2, 6—9 den kühnen Bau des überlieferten Lehrstücks nicht tragen kann; dennoch bleibt ein bedeutender ethischer und religiöser Zug übrig, der zur Charakteristik der irdischen und welthistorischen Stellung Christi und des Christenthums benutzt werden muß.

menten zusammengesetzt, die sich aus dem Verhältniß des Werks Christi zum göttlichen Rathschluß und aus den inneren Erfordernissen seiner Ausführung ergeben, die also ihre Wahrheit in sich selbst haben, statt sie erst aus der Lebensgemeinschaft mit dem leidenden und geopferten Christus zu empfangen; nur daraus erklärt sich die Entstehung jener scholastischen Construction. Die Anselmische Theorie und deren spätere Gestaltungen haben gerade dadurch so imponirend gewirkt, daß sie außer dem als unendlich anerkannten Werth des Opfers Christi nur außerhistorische und absolute Verhältnisse in Kraft setzen, solche die bei Schleiermacher nicht in Rechnung gebracht werden. Wir, die wir nicht daran denken, das alte Dogma wieder herstellen zu wollen, dürfen doch dessen einfachen Grundsinn nicht aus dem Auge verlieren. Schleiermacher hat die drei Gestaltungen des Werks Christi einander völlig gleichgeordnet, indem er sie auf einerlei Weise innerhalb des oftgenannten Mediums der frommen Anschließung an Christus fruchtbar werden läßt; in der That aber scheinen sie sich ihrer religiösen Bedeutung nach ungleich zu verhalten. Der vorbildlich handelnde prophetische Christus fesselt uns ganz an sich selbst, der sterbende weist über sich selbst hinaus; in dem Tode wird das Unsichtbare seiner Erscheinung, das Motiv seiner Sendung der frommen Betrachtung gegenwärtig. Soll nun der Werth dieses Todes eine dogmatische Formel veranlassen: so wird sie mehr als hier geschieht, einen idealistischen oder das neue Verhältniß zu Gott eröffnenden und darstellenden Charakter haben, als Erklärung oder Zeugniß einer in das Gottesreich eintretenden und immer auf's Neue anzueignenden Herrschaft der göttlichen Gnade. In der dritten Richtung des königlichen Amts, um weiter fortzufahren, wird dieser idealistische Factor mit dem anderen empirischen zusammenfließen. Das sind Abstufungen, welche auf die dogmatische Bezeichnung nicht ohne Einfluß bleiben können.

Wir erwähnen dies nicht aus kleinlicher Mäkelei, sondern um ähnlich wie in der Christologie zu beweisen, daß die besprochene Darstellung, indem sie nach Einer Seite abschließt, doch wieder zu neuen Erwägungen Veranlassung giebt. Dem orthodoxen Standpunkt gegen-

über ist Schleiermacher im Recht. Das Werk Christi darf von dem Geistesleben, welches dessen Gestalt durch alle Geschlechter der Christenheit trägt, nicht abgelöst werden, in ihm empfängt es seine belebende Kraft. Man könnte versuchen, den Gedankenstoff, welchen das Lehrstück vom Werke Christi umfaßt, nach den drei biblischen Formeln *διὰ Χριστοῦ, κατὰ Χριστόν, ἐν Χριστῷ* zu rubriciren. Mit dem *κατὰ Χριστόν* würde dann der vorbildliche und lehrende Christus, in dem *διὰ Χριστοῦ* der das Verhältniß zu Gott offenbarende ausgedrückt sein; der dritte Name *ἐν Χριστῷ* enthielte eine Beziehung zu den beiden andern, dergestalt daß sich darin die persönliche Verbindung zur geistigen und principiellen erweiterte. Dann hat sich Schleiermacher also vorzugsweise an die dritte Formel gehalten und sie zum Maaßstab des Ganzen gemacht. Daß er diesen *Χριστὸς ἐν ἡμῖν*, welchen das Dogma mit seiner Wucht erdrückt und der Rationalismus vernachlässigt hatte, diesen subjectiven Christus mit solcher Innigkeit umfaßt und dessen Wirksamkeit und seelenbildende Kraft nach allen Richtungen verfolgt, darin finden wir den wahren ergänzenden Gewinn seiner Bearbeitung. Dies ist mit offenbarer Vorliebe geschehen zumal in den Predigten, denn hier wird der innere Christus mit wahrer Lust gefeiert und verherrlicht; der Prediger verlangt von den Frommen, daß sie zu einem persönlichen Verhältniß zu Christus gelangen sollen, und unterscheidet diejenigen, die ein solches nicht erreichen, als die ferner Stehenden von dem intimeren Kreis der christlichen Lebensgemeinschaft. Aber er bezeichnet zugleich das genannte Verhältniß nur als ein gewissermaßen persönliches [1]), womit schon angedeutet ist, daß es sich andern geistig-persönlichen Verbindungen nicht gleichstellen lasse, und wollten wir seine Anschauung in unsere Sprache übersetzen: so würden wir sagen, daß dieses Persönliche zugleich die Kraft hat, sich zum Principiellen und Ideellen zu erweitern und eben darum in vielen Individuen Gestalt anzunehmen. Das Leben in Christo ist auch das christliche Leben mit dem Unterschied, daß das Prädicat des zweiten Ausdrucks einen allgemeineren Sinn hat, und beide Formen befinden

[1]) Vgl. Schleiermacher als Prediger a. a. O. S. 132.

sich in einer wunderbaren Oscillation, ohne von einander loszukommen. Schleiermacher betont, wie gesagt, einseitig und kräftig die persönliche Seite, das mit der geistigen Gegenwart des historischen Christus im Leben der Gemeinde unmittelbar Gegebene und von ihr Ausgehende, er verräth damit die Besonderheit seiner eigenen religiösen Bildung; der Gedanke selber ist wahr und bleibt wahr, so lange es Christus und er allein ist, in dessen Gestalt das Evangelium schöpferisch ergreifend an uns herantritt, weshalb denn auch nur Wenige diesen Zug der Schleiermacher'schen Theologie verschmäht haben. Oder sollten wir diesen Factor, weil er sich niemals vollkommen präcisiren und abgrenzen läßt, darum von der dogmatischen Betrachtung ausscheiden und ganz der erbaulichen überlassen? Gewiß nicht, sondern alles religiös Wahre und Fruchtbare hat auch eine dogmatische Berechtigung, selbst wenn es nicht mit der alten exacten Schärfe behauptet werden kann, gewiß also auch die höchste Vereinigung von Idee und Persönlichkeit, aus welcher Synthese der christliche Geist zu allen Zeiten Kraft und Einheit geschöpft hat[1].

Unser Resultat läuft darauf hinaus: Schleiermacher gründet seine ganze Heilslehre auf den Kanon der Lebensgemeinschaft mit Christus. Er hat dadurch die neben ihm liegenden Lehr- und Denkweisen höchst wohlthätig ergänzt und verknüpft; indem er aber Alles auf dieses Verbundensein mit Christus als ein lediglich persönliches zurückführt, verfällt er in eine Einseitigkeit, die selbst in der Grundrichtung der Kirchenlehre nicht enthalten ist; sie bezeichnet, — wenn man einmal den Ausdruck haben will, — das Pietistische seiner Auffassung.

Eine methodische Tugend dieser Abschnitte ergiebt sich noch, wenn wir die ausdrücklichen Lehrsätze mit der vorangeschickten allgemeinen Erörterung vergleichen. Hier wie anderwärts hat Schleier-

[1]) Nicht gleichgültig ist es, daß Schleiermacher in seinen Erklärungen des Werkes Christi den Namen Verdienst wenig oder gar nicht gebraucht. Von diesem aber war die ältere Theorie ganz abhängig, denn in derselben wird alles Verdienstliche ebenso sehr auf Christus gehäuft wie der menschlichen Thätigkeit vollständig abgesprochen. Und doch scheint Verdienst nicht der höchste sittliche Begriff zu sein, da er stets an eine einzelne und abgemessene Leistung erinnert.

macher der Sache nach seine Ansicht schon in Händen, ehe er sie in den lehrhaften Ausdruck eintreten läßt, ganz im Gegensatz zu der alten Dogmatik, wo gar kein guter Wille vorhanden war, einen Glaubensinhalt einfach und unmittelbar, wie er sich giebt, anzusehen, sondern immer nur so wie es der sofort in Bereitschaft gehaltene dogmatische Stempel erheischte. Das Religiöse soll sich hier in seiner allgemeinen Wahrheit darstellen, um alsdann mit den Modificationen der kirchlichen Ausprägung verglichen zu werden; dadurch wächst die kritische Gründlichkeit des Verfahrens. Die ganze Behandlungsweise ergänzt die schulmäßige des Rationalismus; denn diesem, nachdem er in jedem Artikel zuerst biblisch, dann symbolisch und dogmenhistorisch referirt, bleibt zuletzt kein reproductives Geschäft sondern nur noch eine kritische Nachrede übrig.

Das zweite Hauptstück dieses Theils handelt von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt. Die dogmatische Reflexion bleibt in demselben Flusse, der sie bereits aufgenommen hat. Schon das Geschäft Christi versetzt in die Lebensgemeinschaft mit ihm, die Heilsordnung kann also nur die andere Hälfte der in diesem Element erfolgenden Wirkungen umfassen, nämlich die Reihe der geistigen Veränderungen, sofern sie der einzelnen Seele schon angehören und sie als mit dem Erlöser verbunden und ihm nachgebildet darstellen. Wie Christus in den Seinigen lebt, ist gesagt; nun soll auch entwickelt werden, wie sie in ihm und durch ihn zu einem erneuerten Dasein gelangen. Der Dogmatiker hält einen Parallelismus dogmatischer Glieder fest. Von seinen beiden christologischen Hauptsätzen betraf der erste den Act der Vereinigung beider Naturen, der zweite den Zustand des Vereintseins derselben; diesen beiden Stücken sollen nun zwei analoge Theile der Heilsordnung entsprechen, dem ersten die Wiedergeburt als durchgreifender Act, dem zweiten die Heiligung als dauernder Proceß. Von den übrigen Stufen des ordo salutis wird abgesehen [1]). Schleiermacher war bei dieser Combination von einem wissen-

---

[1]) Vgl. § 106. S. 162.

schaftlichen Bestreben geleitet; denn er wollte Christus einbürgern in der Menschheit, darum ließ er die Heilsordnung nach der Analogie dessen sich vollziehen, was in dem Erlöser auf urbildliche Weise gesetzt ist, und selbst dessen göttliche Natur darf dem menschlichen Wesen nicht fremd sein, denn sonst würde sie nicht in persönlicher Verbindung mit der menschlichen selbst wieder Persönliches erzeugen können. Wie alles religiöse Sein und Werden: so muß sich auch der subjective Heilsproceß als Erneuerung und Fortschritt in dem Bewußtsein der einzelnen Seele ausdrücken. Aber mit dem wissenschaftlichen Interesse der angegebenen Vergleichung verbindet sich, wie immer bei diesem Theologen, ein christliches. Die Grenzlinien werden nach beiden Seiten scharf gezogen. Die Ideen der Bekehrung und Wiedergeburt sind unverlierbar; es bleibt dabei, daß das Leben der Erlösten unter einer anderen Formel steht und durch einen dazwischentretenden Wendepunkt bestimmt wird, der aber bei unveränderter psychischer Lebenseinheit nur allmählich sich geltend machen kann. Die Werthschätzung gewisser Symptome oder gar gesetzliche Feststellung gewaltsamer Uebergänge, als welche jenen Wendepunkt nothwendig bezeichnen müßten, stiftet jederzeit Verwirrung und führt zu einer anmaßenden Beschränkung der göttlichen Gnade. Hinweg also mit jeder Vorschrift über Bußkämpfe oder Bekehrungsstadien; nur die einfache Forderung der Bekehrung ist festzuhalten, sie aber bleibt auch für diejenigen in Kraft, die im Schooße der Kirche geboren werden. Denn in allen Kindern entwickelt sich entweder mehr die heidnische, leichtfertige und frevelnde Lebensrichtung oder die jüdisch trübsinnige und ängstliche Versinnlichung des Göttlichen [1]).

Hiernach erhält die dogmatische Construction folgende sehr vereinfachte Gestalt. Wiedergeburt ist Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus, als erneuerte Lebensform heißt sie Bekehrung, als verändertes Verhältniß zu Gott Rechtfertigung; die vorangestellte Zweitheiligkeit geht in Dreitheiligkeit über. Die Bekehrung setzt sich nach kirchlicher Vorstellung aus Buße (Reue und Sinnesänderung) und aus Glaube zusammen. Das Subject sieht sich im

[1]) Ebendas. § 108. S. 177 ff.

Zusammenhang seiner Thätigkeit unterbrochen; es wird in einen passiven Zustand versetzt, in welchem das alte Verhalten schmerzvoll nachklingt, ein neues in einem sehnsuchtsvollen Verlangen rege wird. Beiderlei Impulse werden jedoch, die abstoßenden sowohl wie die positiven und anziehenden, durch die Anschauung der Vollkommenheit Christi hervorgebracht, da die bloß gesetzliche Reue immer nur vorbereitende Wirkungen übt; im Glauben wird diese Vollkommenheit und Seligkeit wirklich angeeignet. Die Bekehrung kann daher ebenso an den noch leidentlichen Standpunkt der Buße herangerückt wie auch schon der Belebung zustrebend gedacht werden [1]). Entschiedener ist der Standpunkt der Rechtfertigung, denn nur wer den Glauben an den Erlöser hat, wird von Gott durch Sündenvergebung und Annahme in die Kindschaft gerechtfertigt. Die Rechtfertigung ist dasselbige für das in der Betrachtung ruhende Bewußtsein, was die Bekehrung für das in Willensbewegung übergehende, und wie die letztere setzt sie sich aus einem negativen und ablösenden und aus einem positiven Act zusammen. Dem Moment der Reue entspricht auf Seiten der Rechtfertigung die Vergebung der Sünden, dem Glauben aber die Aufnahme in die göttliche Kindschaft, so daß was nach der einen Richtung empirisch vor sich geht, sich auch nach der andern unsichtbaren und idealistischen als erneuerte Stellung zu Gott kund geben muß [2]). Schleiermacher war sich dessen sehr wohl bewußt, daß er mit seiner Erklärung der Justification stark von den kirchlichen Bestimmungen differirte, aber er gedachte eben dadurch deren tieferen Sinn zu retten. Der Empfang des göttlichen Wohlgefallens kann gar nicht gedacht werden, ohne daß im Menschen etwas anders wird, also nicht ohne Wirksamkeit Christi in der Bekehrung, welche den Glauben als positiven Factor in sich schließt.

---

[1]) „Und dieses zweistrablige Verlangen ist die von Christo gewirkte Sinnesänderung, welche Reue und Entstehung des Glaubens verbindend die wahre Einheit der Bekehrung darstellt. Man kann sie daher mit gleichem Recht, wenn man sich mehr an den ersten abstoßenden Strahl hält, mit der Reue unter dem Begriff der Buße befassen, oder wenn man sich an den positiveren anziehenden Strahl hält, mit zur Belebung ziehen, als man sie auch als ein eigenes Mittelglied aufstellen kann."

[2]) § 109. S. 193.

Sodann ist es unmöglich nach der Absicht des Dogma's, den göttlichen Act der Rechtfertigung als einen auf das einzelne Subject gerichteten zu individualisiren, zu verzeitlichen und gleichsam in viele gleichartige Atome zu „zerschlagen"; nein als ein göttlicher ist er allgemein, er geht zurück auf den Rathschluß der Erlösung und erhält in der Sendung Christi seine zeitliche Offenbarung. Was dann folgt, kann nur als stetige Verwirklichung des in Christo manifestirten neuen Verhältnisses zu Gott angesehen werden. Giebt es aber keine Mehrheit göttlicher Rechtfertigungsacte: so auch keine Mehrheit göttlicher Declarationen, auch diese würden als solche noch keinen Inhalt haben, sondern ihn erst durch den Zusammenhang mit der Einwirkung Christi empfangen; „führen wir uns diese aber auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurück: so verschwindet uns das Declaratorische wieder in dem Schöpferischen". Wohl aber entsteht in der Bekehrung und durch den Glauben zugleich ein Bewußtsein der Sündenvergebung und göttlichen Kindschaft, und von diesem darf gesagt werden, daß es eine Declaration des allgemeinen göttlichen Rathschlusses der Rechtfertigung enthalte [1]).

Schleiermacher konnte gar nicht anders urtheilen, wenn er auf dem eingeschlagenen Wege fortschreiten wollte. Seine Erklärung befreit von der alten Härte des Dogma's und von der Lutherischen Ueberspannung, nach welcher die rechtfertigende Thätigkeit Gottes gleichsam für jeden Einzelnen besonders in Anspruch genommen werden muß. Die Nacktheit des declaratorischen Acts war ohnehin längst gerügt; die neuere Reform dieser Lehre hat sich darüber meist geeinigt, daß die Trennung des Declaratorischen von dem Wirksamen nicht durchzuführen sei, der Glaube also, statt bloß die werkzeugliche Ursache zu sein, schon selber etwas von demjenigen in sich tragen müsse, wofür er von Gott erklärt werden soll, daß selbst die alte Theorie vergeblich versucht habe, die Justification als das rein Objective oberhalb des subjectiven Heilsprocesses schweben zu lassen, da sie durch die Bedingung des Glaubens dennoch an diesen gebunden sei. Im Allgemeinen kommen diese Milderungen oder kritischen

[1]) Ebendas. S. 195—200.

Berichtigungen mit dem Streben unseres Dogmatikers überein, doch bleibt dem Letzteren wieder eigenthümlich die einseitige Betonung der Lebensgemeinschaft Christi als des ausschließlichen Mediums, innerhalb dessen sich Alles bewahrheitet. Durch diese Bestimmung wird allerdings der kühne Idealismus der altprotestantischen Lehranschauung beschränkt. Dieser zufolge war es nicht die Person Christi und deren Vollkommenheit allein, sondern das Werk und Verdienst des Erlösers überhaupt oder, nach unserer Art zu reden, das Ganze der in ihm offenbar gewordenen Darstellung der göttlichen Gnade, kurz die gesammte principielle Seite seiner Erscheinung, worauf der Glaube hingerichtet sein und dessen Anerkennung ihn selber zum Vehikel des göttlichen Wohlgefallens machen sollte. Mit Christus ist ein neues Verhältniß zu Gott eröffnet, der tiefe, volle Anklang, welchen das Evangelium in dem frommen Gemüth findet, ist Glaube, und dieser vermöge seiner Tendenz ist Grund genug, den Einzelnen schon in jenes Verhältniß eintretend zu denken. Derselbe Glaube enthält schon die Impulse des neuen Lebens und den Trieb der Gerechtigkeit; daß er aber im Lichte des göttlichen Liebeswillens einer solchen gleichgestellt wird, hat eine vorgreifende Bedeutung, es beweist die Macht des christlichen Geistes, welcher, wo er von Innen heraus im Menschen wirkt, selber schon die Bürgschaft einer werdenden Rechtbeschaffenheit mitbringt, und diese will Gott anerkennen, weil er auf Christus die Herrschaft der Gnade gegründet hat. Wir begegnen hier einem Gedanken, der über dasjenige, was Schleiermacher die Gemeinschaft mit Christus nennt, hinausgeht, und es muß möglich sein, demselben einen Ausdruck zu geben, ohne ihn in die schroffen Linien der alten Doctrin zu bannen.

Uebrigens mahnt uns diese Heilslehre an Mancherlei, wovon auch die gegenwärtige Zeit tief bewegt wird. Was Schleiermacher in Eintracht erhalten wollte, das Christliche mit dem Humanistischen, das Allgemeine und wissenschaftlich Nothwendige mit dem besonderen Evangelischen, ringt noch jetzt mit einander; aber die „neue Creatur in Christo", so Viele sie auch mit Unehren im Munde führen mögen, kann nicht aufgegeben werden. Wiedergeburt und Bekehrung sind keine bloßen Themata für die Heiden- und Judenmission, es

sind auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft unverlierbare Ideen, welche uns die ganze Schwierigkeit des Weges zur Heiligung als der christlichen Grundforderung gegenwärtig erhalten. Alles ist daran gelegen diese Stufen so zu erklären, daß sie, statt in sich selber einen unwahren und voreiligen Abschluß zu suchen, nun auch zur wahren Heiligung hinleiten, und nicht minder kommt es darauf an, die Aneignung des christlichen Heils allen Bedingungen freier Geistesbildung zugänglich zu machen. Die Dogmatik soll dem richtigen Verständniß durch ihre Deutungen Vorschub leisten, während sie freilich den letzten Theil der Sache der Erfahrung und dem Leben überlassen muß. Wer zu der wissenschaftlichen Aufgabe den empfänglichen Sinn wie für die Pflege des Christlichen so auch für die Erhaltung einer gesunden und einheitlichen Menschenbildung mitbringt, der befindet sich mit Schleiermacher im Bunde.

Wir stehen an der Schwelle der Ethik. Das Wesen der Heiligung ist mit dem stetigen Fortschritt in der nunmehr gewonnenen neuen Lebensrichtung und mit dem der Seligkeit verwandten Bewußtsein innerer Befriedigung bezeichnet. Der in der Heiligung Begriffene gehört sich selbst und seiner selbstthätigen Freiheit an; mag auch in ihm ein wechselnder Zustand zurückbleiben, der zuweilen die Macht der Sünde stärker hervortreten läßt: dennoch überwiegt die Zuversicht und der feste Entschluß, dem die Sünde wieder erzeugenden Gesammtleben nicht mehr angehören zu wollen. Daraus fließen zwei Lehrsätze, der erste, daß die Sünden im Stande der Heiligung die göttliche Gnade in der Wiedergeburt nicht aufheben, weil sie immer schon bekämpft werden, der zweite, daß die guten Werke der Wiedergeborenen natürliche Wirkungen des Glaubens und als solche Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind [1]).

Es liegt nicht in unserer Absicht, diese Gelegenheit zu einer ausführlichen Besprechung der ethischen Leistungen des Verfassers zu benutzen, nur auf das gleichmäßige Verfahren in der Bearbeitung dieses zweiten Gegenstandes möge kurz hingewiesen werden. In philosophischer Allgemeinheit ist die Ethik das Gegenstück zur Physik,

[1]) § 111. 12.

die Darstellung des freien Handelns der Vernunft auf die Natur. Setzen wir an die Stelle der allgemeinen Vernunft das christlich bestimmte Bewußtsein: so wird auch dieses zur Quelle des Handelns. In dem frommen Gemüthszustande der Gemeinschaft sind zuerst eine Reihe von religiösen Vorstellungen, dann aber auch ebenso viele Antriebe zur Thätigkeit enthalten; die zusammenhängende Entwicklung der ersteren führt zur Glaubenslehre, die geordnete Betrachtung der anderen zur Sittenlehre. In jener wird auf die Frage geantwortet: was muß sein, weil der religiöse Gemüthszustand ist, in dieser auf die andere Frage: was muß aus diesem Zustande werden und hervorgehen, weil eben das christliche Selbstbewußtsein vorhanden ist; folglich hat die Dogmatik das relativ Ruhende im christlichen Gemüthsleben, die Ethik das relativ Bewegliche und Thätige zum Gegenstand. Indem der Darsteller von diesem Gesichtspunkt ausgeht, steht ihm ein Cyklus von Handlungen vor Augen; dieser gestaltet sich zum System und läßt eine dreifache Richtung der Thätigkeit, eine reinigende, verbreitende und darstellende unterscheiden, welches Schema dem „Entwurf" der philosophischen Sittenlehre entspricht. Da nun jede dieser Richtungen eine bedeutende Ausdehnung gewinnt, da am Ende keine Thätigkeit übrig bleibt, welche nicht dem einen oder andern Gebiete zufiele: so kommen auf diesem Wege alle Lebenserscheinungen zur Betrachtung, soweit sich nur in ihnen ein christlich-vernünftiges Handeln sei es reinigender, erweiternder oder darstellender Art nachweisen läßt; der ganze Stoff der Moral läßt sich in einer Folge von Bildern dem Rahmen einfügen. Die Verwandtschaft dieser Grundauffassung mit der, von welcher die Dogmatik ausgeht, leuchtet ein. In beiden Fällen soll der Gegenstand nicht erst auf rein wissenschaftlichem Wege gewonnen werden, sondern er ist schon da als ein thatsächlich Gegebenes, das Beschreibung, Begründung und Prüfung fordert. Kirche und Staat, Familie und Haus, Kunst, Wissenschaft und Geselligkeit sind sittliche Realitäten, welche aus dem christlichen Geiste, wenn nicht ihr Dasein, doch ihre eigenthümliche Gestaltung gewonnen haben; der Ethiker soll sie anerkennen, aber er hat zugleich die Pflicht, ihre verschiedenen reinigenden oder darstellenden Functionen zu untersuchen, auf leitende Beweg-

gründe zurückzuführen und von diesen Principien aus auch die Zielpunkte zu bestimmen. So gelangt er zu einer Art von Physiologie des christlichen Lebens, welche dessen Bildungen und Thätigkeiten dergestalt beschreibt, daß Trieb und Gesetz ihres sittlichen Gewordenseins ermittelt und hiernach das Gesunde von dem Krankhaften, Willkürlichen oder Fremdartigen unterschieden werden. Die Methode ist daher auch hier die regressive, das schon vorhandene Product des Handelns führt zur Quelle zurück. Daß Schleiermacher auch für die Erneuerung der Moralwissenschaft Ausgezeichnetes und Bahnbrechendes geleistet, ist anerkannt; sein Verdienst besteht nicht allein in der Kritik der wichtigsten sittlichen Begriffe, sondern auch in der Erweiterung des moralischen Gesichtskreises. Kein Früherer hat den Gegenstand der Ethik in dieser Weite angeschaut und zugleich mit solcher Lebendigkeit beschrieben und bis in alle einzelnen Gestaltungen verfolgt, Keiner auch dem christlichen Interesse innerhalb der sittlichen Beurtheilung der Dinge diese Universalität verliehen. Das beweist sattsam das nachgelassene Werk: „die christliche Sitte"[1]), doch müssen wir hinzusetzen, daß dasselbe seinem Gegenstück: „der christliche Glaube", nicht gleichsteht. Zwar als zweiten Theil der Moral würden wir uns diese Darstellung vortrefflich gefallen lassen, sowie sie auch Alles zur Sache Gehörige in großer Vollständigkeit aufnimmt, nicht aber als systematische Durchführung. Der Fehler scheint in der Anlage zu liegen, welche sich nicht in dieser Weise von dem einen Gebiet auf das andere übertragen läßt. Religiöses oder Dogmatisches und Ethisches verhalten sich nicht schlechtweg wie Ruhe und Bewegung; auch die Ethik bedarf gleichsam einer Ruhestätte, in welcher sie ihrer Principien als sittlicher und christlicher zuerst inne werden muß, ehe sie dieselben in der Form des Handelns in Bewegung setzen kann. Zu dieser grundlegenden Entwicklung entzieht sich Schleiermacher selbst die Gelegenheit, da er sofort in den Kreis der einzelnen Thätigkeiten eintritt; Folge davon ist, daß die Begriffe Freiheit, Wille,

[1]) Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt. Herausg. von Jonas. Berlin 1843.

Gesetz, Sünde, Pflicht nur mittelbar und vereinzelt zur Sprache kommen und selbst die Lehre von der Tugend erst sehr spät innerhalb des darstellenden Handelns eingeschaltet wird.

Nach der Besprechung dieser wichtigsten dogmatischen Charakterzüge bedarf es für den noch übrigen Theil des Systems nur einer kurzen Uebersicht. Es fehlt noch die Betrachtung der Welt und ihrer christlich bestimmten Beschaffenheit, sowie der auf die Erlösung bezüglichen göttlichen Wirksamkeit innerhalb derselben, also das Lehrstück von der Kirche nebst den zugehörigen göttlichen Eigenschaften. Mit Schleiermacher's Verdiensten um die praktische Theologie stimmt es wohl überein, daß dieser Abschnitt auch systematisch weit reichlicher als gewöhnlich ausgestattet worden ist. Zwar werden die üblichen Begriffe benutzt, aber sie stehen nicht mehr isolirt, sondern werden mit verwandten Stoffen dergestalt verbunden, daß sich der Artikel nach beiden Seiten weit ausdehnt. Das christliche Bewußtsein ist durch die Heilslehre vollständig constituirt und mit seinem wahren Inhalt erfüllt; indem es auf die Gesammtheit übergeht, wird diese zur Kirche als einer Verbindung der Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Zusammenwirken[1]), die Welt aber wird zum Schauplatz des Gottesreichs, der Erlösung und liebevollen Selbstmittheilung Gottes. Höheres kann es nicht geben als die zu ihrem Ziele gelangte christliche Lebensentfaltung, folglich hat der Darsteller, nachdem diese dargethan, auch nichts Neues mehr vorzutragen; aber eben sie ist keine einfache Größe, sondern sie muß durch alle Stadien verfolgt werden, damit sich in dieser Anschauung der gesammte Kreislauf eines zeitlich beginnenden, stetig fortschreitenden und in's Unendliche und Ewige auslaufenden Geisteslebens vergegenwärtige. Der Dogmatiker ist somit zu einer dreifachen Betrachtung auf diesem Gebiet ermächtigt; die erste gilt der Rückschau auf die Entstehung, die zweite der Umschau über den dermaligen Bestand der Kirche und deren Grundlagen, die dritte gleicht einer prophetischen Aussicht in die Zukunft und Vollendung. Die Entstehung der Kirche beruht auf Erwählung und Vorherbestimmung und auf

[1]) Vgl. § 115 ff. S. 241.

Mittheilung des h. Geistes; jene bezeichnet den Zusammenhang mit der Weltregierung, verknüpft also das Gottesreich mit allen Fäden und Führungen des Menschenlebens, diese verleiht ihm das besondere Eigenthum seines religiösen Gehalts. Denn der h. Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Geistes; und so wie derselbe von Christus ausgegangen: so kann er auch außerhalb der dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm nicht wirken, noch diese ohne jenen gedeihen; je vollständiger die Menge der kirchlichen Mitglieder an der beseelenden Kraft des h. Gemeingeistes Antheil hat, desto reiner und allseitiger wird sie das Abbild Christi darstellen. Welche Anwendung von dieser abbildlichen Gegenwart des Heilands in der Gemeinde gemacht werden muß, ergiebt die zweite Erwägung. Der Fortbestand der Kirche bis zur Gegenwart gleicht einer Bewegung, in welcher gewisse Grundzüge unveränderlich feststehen, während Anderes einem von Innen oder von Außen veranlaßten Wechsel unterliegt. Kämpfe und Siege, Entartung und Reinigung, Trennung und Wiedervereinigung, Confession und Union bezeichnen den irdischen Zustand der evangelischen Kirche, die mit ihrem Werden verbundenen Schwierigkeiten und Gefahren, aber auch den Weg, auf welchem sie durch die Mängel ihrer sichtbaren Erscheinung immer mehr zur Vollkommenheit ihres unsichtbaren Wesens emporzubringen hat. Während dieses Verlaufs bleibt das Gepräge des Grundzüglichen unverändert, dazu gehört die biblische Norm, der Dienst am göttlichen Wort, der Gebrauch der h. Handlungen, das Amt der Schlüssel und das Gebet im Namen des Herrn. Aber auch diese wenigen Grundbestimmungen wolle man nicht als Statuten denken, denn es sind ja nur Mittel für das Eine, woran sich die Gemeinde jederzeit wieder erkennen soll, nur Vehikel für die Fortdauer und Wirksamkeit desselben religiösen Lebensverbandes. Da nämlich die biblische Verkündigung an das prophetische, die sacramentliche Handlung an das hohenpriesterliche Amt Christi anknüpft, das Amt der Schlüssel und das Gebet im Namen des Herrn endlich auf dessen königliche Stellung zurückweist: so wird durch die Summe dieser kirchlichen Erhaltungsmittel immer nur derselbe persönliche

Christus dem Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft gegenwärtig erhalten [1]). Aber damit nicht genug. Auch nach der dritten Richtung und in der Aussicht auf die Vollendung vermag die Kirche erst vom Standpunkt der Gemeinschaft mit Christus ihrer Hoffnungen gewiß zu werden. Die in diesem gesetzte Verbindung des Göttlichen und Menschlichen erhebt die menschliche Natur über die Macht des Todes und verbürgt ihr ein höheres jenseitiges Dasein. Also nicht der allgemeine Glaube an persönliche Fortdauer und Unsterblichkeit, — denn dieser fällt der Naturtheologie anheim und wird von ihr nur unvollkommen gestützt, — sondern der auf Christus gegründete ist es, aus welchem die dogmatischen Aussagen über jene letzten Zustände und Entscheidungen hervorgehen. Allein selbst in dieser christlichen Gestalt gelangt die Eschatologie nicht zu voller Klarheit; die prophetischen Lehrstücke theilen nothwendig das Problematische, was den einzelnen Vorstellungen von der Wiederkunft, Auferstehung und dem Gericht anhaftet; sie liefern nur eine bescheidene Ausbeute, und die Annahme einer ewigen Verdammniß bleibt, sobald sie streng in's Auge gefaßt wird, gänzlich unvollziehbar.

Das ganze Lehrstück ist gleichsam eine Dogmatik im Kleinen, denn es umfaßt alle Bestandtheile einer solchen, von dem ersten vorherbestimmenden Grund bis zum letzten Ausgang der Dinge, und bezieht sie zugleich sämmtlich auf einen gemeinsamen Zweck und Mittelpunkt. Und ebenso würde dieser eine Abschnitt genügen, um den Schriftsteller vollständig kennen zu lernen theils als Reformirten in der Erwählungslehre, theils als Unirten in der Erklärung der Sacramente, theils als freimüthigen Kritiker in der Eschatologie, ganz besonders aber als Vertreter eines christlichen Bewußtseins, welches überall der lebendigen Gestalt Christi begegnen und sogar die Zuversicht des Gebets und die Hoffnung der Unsterblichkeit nur der Verbindung mit ihm verdanken will. In dieser Breite war die Lehre von der Kirche noch niemals zur Darstellung gekommen.

Um nun aus diesem reichlichen Material das Wichtigste heraus-

---

[1]) § 127. „Die christliche Gemeinschaft ist ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich" ꝛc.

zugreifen: so ist bekanntlich Schleiermacher bereits 1819 mit Bezug auf Bretschneider's Aphorismen für die Calvinische Erwählungslehre oder eine verbesserte Form derselben in die Schranken getreten. Daß ein deutscher Theologe dieses seit so langer Zeit völlig bei Seite geschobene Dogma wenn auch in sehr veränderter Gestalt wieder aufzunehmen wagte, war ein auffallendes Ereigniß und der erste Schritt zur Erneuerung der Studien der reformirten Theologie, welche nachher auf die gegenseitige Würdigung der confessionellen Richtungen so wohlthätig gewirkt haben. Die Abhandlung von 1819[1]) beginnt damit, die praktischen und subjectiven Bedenken der Sache zu zerstreuen. Die sittlichen Gefahren der Erwählungsidee beruhen nur auf falscher Auffassung der einzelnen Fälle und Gemüthszustände; objectiv betrachtet bietet sie allein, so lange die Annahme des natürlichen Unvermögens aufrecht erhalten werden soll, die folgerichtige Auskunft. Die Lutherischen Unterscheidungen eines vorhergehenden und nachfolgenden Willens führen jederzeit zu zusammengesetzten Formeln und Spaltungen, die sich auf das göttliche Handeln gar nicht übertragen lassen. Weit richtiger hat Calvin zwischen voluntas und praeceptum unterschieden, als die Lutherische Ansicht innerhalb der göttlichen Thätigkeit ihre Theilungen anbringt. Der Rathschluß der Gnadenwahl findet entweder gar nicht statt, oder er ist ein unbedingter, sonst zerfällt der handelnde Gott mit dem wissenden und muß sich diesem in menschlicher Weise fügen. Man scheue also nicht die Consequenzen eines reinen Gottesbegriffs und einer über menschliche Vollkommenheit erhabenen Ursächlichkeit, aber man unterlasse auch nicht, diese letztere mit einer in's Große gehenden Geschichts- und sittlichen Lebensanschauung zu verbinden: dann verschwindet die Calvinische Härte. Allerdings ist die Erwählung zum christlichen Heil als eine beschränkte von Gott gedacht und gewollt, allein der erlösende Wille bediente sich doch in Christus eines Mediums, welches auch hingereicht haben würde, um Alle zu gewinnen. Scheinbar gleicht die umherliegende

[1]) Zuerst in der Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, H. 1. Vgl. Strauß, Christl. Glaubenslehre, II, S. 458.

Menge der Nichterwählten einer Augustinischen massa perditionis, einem von der erwählenden Hand Gottes noch nicht berührten und darum unfruchtbaren sittlichen Lebensstoff. Aber auch auf diesem Gebiet finden sich doch alle Abstufungen sittlicher und religiöser Empfänglichkeit, wie sie auch das christliche Gottesreich nachweist; die nichtchristlichen Kreise bezeichnen durch sich selber die nähere oder entferntere Stellung, welche sie zum christlichen Heil einnehmen würden, wenn die geschichtliche Kunde an sie gelangt wäre. Die scharfe Scheidelinie, welche durch die christliche Berufung in das Menschenleben eingetragen wird, darf uns nicht den Einblick in das Gemeinsame aller sittlichen Gestaltungen entziehen, noch weniger uns das Vertrauen zu dem endlichen Siege einer allumfassenden göttlichen Liebe rauben. Denn trotz alles kirchlichen Mißtrauens gegen eine einstige Wiederbringung aller Dinge eröffnet sich doch zuletzt die freudige Aussicht, daß der Tod nicht das Ende der Wege Gottes sei und daß in einem andern Aeon der verwerfende Wille sein hartes Amt in die Hände des gnädigen und berufenden niederlegen werde. Der Sinn der berühmten Abhandlung ist: Festhaltung der reformirten Grundlinien, Anerkennung eines von Gott versehenen historisch-religiösen und Aufhebung des finalen Dualismus, gegensätzlicher Anfang und einheitliches Ende des höchsten Rathschlusses, also Aussöhnung der ganzen Ansicht mit den Forderungen des jetzt herrschenden wissenschaftlichen Denkens und sittlichen Gefühls. — Objectiver und weniger apologetisch für die reformirte Theorie entwickelt sich die gleiche Auffassung in der Glaubenslehre. Hier erhebt sich der Dogmatiker dadurch über den gewöhnlichen Calvinismus, daß er die zwiespältige Richtung des höchsten Decrets schon an das Gesetz des historischen Werdens anknüpft, welches ja mit jenem auf demselben einheitlichen Grunde der Vorherbestimmung beruhen muß. Nun ergiebt sich aber schon aus den natürlichen Schranken aller Geschichtsentwicklung, daß nicht alle gleichzeitig Lebende in die christliche Gemeinde aufgenommen sein können; soll also der erwählende Wille mit dem die Weltordnung setzenden nicht zerfallen: so muß er die mit dem Zeitgesetz zusammenhängende Beschränkung auch seinerseits von vorn herein an sich tragen. Der Bestimmungsgrund kann immer

nur in derselben göttlichen Causalität gesucht werden. Die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, ist eine göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit in Christo, — und „so betrachtet, wie sie auf der göttlichen Weltregierung beruht, ist sie lediglich bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen" [1]). Und doch muß sich dieser Formel sogleich die andere zugesellen, nach welcher die Erwählung, „so betrachtet, wie sie auf die göttliche Weltregierung einwirkt, in dem vorhergesehenen Glauben der Erwählten begründet ist". Beide Formeln werden durch die hinzugefügte Erläuterung einander gleichgestellt, sie haben gleichen Inhalt und sind nur von verschiedenen Punkten aus construirt, so daß wer sich zu der einen bekennt, gar nicht nöthig hat, die andere zu verwenden. Die Annahme eines Vorherwissens in Gott läßt sich immer nur in Verbindung mit einem verordnenden göttlichen Wohlgefallen durchführen; aber auch wer von dem letzteren ausgeht, soll nicht vergessen, daß er für die zeitliche Verwirklichung desselben ein ihm einwohnendes Vorherwissen mitzudenken genöthigt ist. Offenbar liegt in der Verknüpfung der genannten Sätze ein Zugeständniß an die Lutherische Behandlung der Frage, denn auch diese soll ja einen an sich wahren und relativ gültigen Gedanken vertreten, wenn sie das erwählende göttliche Wohlgefallen unter Anerkennung oder menschlich ausgedrückt unter Einwirkung des vorausgesehenen verschiedenen Verhaltens innerhalb der Menschenwelt sich selbst bestimmen und realisiren läßt. Am Schluß wird auch hier der Dualismus überwunden, und das Ziel ist ein universelles. „Es giebt eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Creatur hervorgerufen wird. Die Gesammtheit ist aber gleich der Gesammtmasse."

Durch diese zweimalige, zuerst apologetische und später rein dogmatische Reproduction ist die reformirte Lehrweise nicht nur gereinigt und veredelt, sondern auch in die Reihe der religiös und wissenschaftlich bedeutenden Ansichten wieder eingeführt worden, und zwar, wie gesagt, zum großen Gewinn der Unionstheologie und der

[1]) Von den Bestimmungsgründen der Erwählung § 120.

ihr obliegenden Studien. In der Darstellung der Glaubenslehre wird der Gegensatz sehr gemildert und fast zu einer methodischen Differenz herabgesetzt, die allerdings immer noch übrig bleibt. Das Interesse an der Universalität des göttlichen Gnadenwillens verräth sich auf beiden Seiten, in der Lutherischen Ansicht durch den Ausgangspunkt der Erwählungslehre, bei Schleiermacher durch den Schlußpunkt seiner Entwicklung, wo er im Vertrauen auf eine jenseits wirkende Liebesmacht über den Tod hinausdenkt. Zu diesem Glauben aber vermag sich auch die aus der Lutherischen Ueberlieferung herstammende Auffassung des Problems zu erheben, und indem sie das thut, hat sie den Vorzug, daß sie von einem Universalismus ausgehen und zuletzt zu einem solchen zurückkehren kann, daß also Anfang und Ende ihrer Gedankenreihe gleichen Umfang haben. Das wurde schon damals von de Wette der Abhandlung Schleiermacher's entgegengehalten; es zeigte sich also, daß auch die Lutherische Lehre, welche die Unterscheidung des vorangehenden und nachfolgenden Willens festhält, den universellen Gesichtspunkt an die Spitze stellt, das Particularistische aber aus den nothwendigen Schranken der geschichtlichen Entwicklung und der creatürlichen Freiheit herleitet, einer Verbesserung fähig sei[1]).

Nicht minder weitgreifende Erwägungen werden durch die Lehre vom Gebet angeregt. Auf die in der h. Schrift, den Sacramenten und dem Schlüsselamt gegebenen Erhaltungsmittel der christlichen Frömmigkeit läßt der Dogmatiker das Gebet im Namen Jesu folgen, weil auch dieses zu den unverlierbaren Factoren des kirchlichen Lebens gehört; es ist unter ihnen das geistigste, innerlichste, formloseste. Das stetige Lebensgefühl der kirchlichen Gemeinschaft kann nicht ohne ein Bewußtsein vorhandener Unvollkommenheit bleiben; aus ihm ergiebt sich das Verlangen, den Endzweck der Kirche immer vollständiger zu erreichen, und dieses wird in Bezug auf alles noch

[1]) Vgl. de Wette, Ueber die Lehre von der Erwählung mit Beziehung auf H. Dr. Schleiermacher. Abhandlung Theol. Zeitschrift II. Man denke auch an Marheineke's Ottomar, drei Gespräche über Freiheit des Willens und göttliche Gnade, 1821. Bretschneider, Die Lehre Calvin's und der ref. K. v. d. Vorherbest. Oppositionsschr. 1820.

Schwebende und Unentschiedene naturgemäß zum **Gebet**, d. h. zur „innigen Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein." Das Gebet, und zwar das wahrhaft christliche, über dessen Inhalt Alle willkürlich oder unwillkürlich sich einigen, bezeichnet also den Sammelplatz gemeinsamer Wünsche, den Höhepunkt der religiösen Sehnsucht, wo dieselbe abgeklärt und erhaben über alle Zweifel nur die immer näher rückende Vollendung des Gottesreiches zum Gegenstande hat; es ist die schönste Vollmacht des Gesammtlebens, den nothwendigen Fortschritt seiner Thätigkeit als reines Anliegen Gott vortragen und sich selbst vergegenwärtigen zu dürfen. So beten heißt im Namen Jesu beten. Daraus entstehen die Sätze: „das richtige Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem, was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet" [1]). „Jedes Gebet im Namen Jesu hat die Verheißung Christi, daß es erhört wird, aber auch nur ein solches." Schleiermacher vindicirt auf diese Weise dem Gebet als kirchlichem Stärkungsmittel eine organische Stellung, und es ist sein Verdienst, daß auch die späteren Dogmatiker zu bestimmten Erklärungen über dasselbe Gelegenheit gesucht haben. Zugleich verräth sich seine uns schon bekannte Neigung wieder darin, daß die Beziehung auf Christus als eine lediglich persönliche gedacht wird, ohne daß Sorge getragen würde, sie zugleich als eine sachliche festzuhalten und mit dem Grundprincip der Anbetung im Geist und in der Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen. Allein nicht darin finden wir das Bedenkliche dieser Argumentation, sondern in der Zurückziehung von dem Naturgebiet des Lebens auf das specifisch christliche. Es geht dem natürlichen oder genauer dem nur durch die allgemeinen Grundlagen des christlichen Glaubens geregelten Gebet ähnlich wie der natürlichen Theologie, sie bleiben allzu sehr liegen; über die sonstigen Richtungen des frommen Verlangens enthält sich der Schriftsteller lieber jeder dogmatischen Aeußerung, warum? weil eine solche nur zu Täuschungen Anlaß geben und mit der unbeantwortlichen Frage nach der Gebetserhörung in Conflict gerathen würde.

[1]) § 146. 147.

Die Schwierigkeit der Frage ist vollkommen anzuerkennen, nicht minder der Ernst, mit welchem der Verfasser der frommen Selbsttäuschung begegnen und statt eines allgemeinen und unsicheren lieber ein eng umgrenztes aber zukunftsvolles Stärkungsmittel der Frömmigkeit darbieten will. Doch müssen wir mit denen urtheilen, welche in der angegebenen Beschränkung einen Mangel haben finden wollen, welcher auch durch die Feinheit und Milde der hinzugefügten Erläuterung nicht überwunden wird. Das Naturrecht des Betens läßt sich unseres Erachtens nicht dergestalt verkürzen, ja das Gebet des Vorgefühls wird dadurch werthvoller, daß es mitten unter anderen, die mit einem Anheimstellen endigen werden, der Andacht der Gemeinschaft wie des Einzelnen einen letzten Ruhepunkt gewährt. Was die Erhörung betrifft: so bleibt sie freilich nur ein menschliches Wort, das aber selbst Schleiermacher nicht entbehren mag; durch den allgemeinen Satz, daß es zwischen Schöpfer und Geschöpf kein Verhältniß der Wechselwirkung geben könne[1]), wird deren Bedeutung noch nicht ausgeschlossen, auch für diejenigen nicht, welche wie wir dem Gebet als solchem keine umlenkende Kraft oder gar eine „an's Magische streifende" Rückwirkung auf den göttlichen Willen beimessen wollen. Die subjectiv rückwirkende Kraft des Gebets hat der Verfasser stets eingeräumt, und mit dieser ist indirect auch eine veränderte Wechselbeziehung zu Gott gegeben. Die ausgleichende Formel, die wir oben kennen gelernt und nach welcher die Erwählung auch aus dem Gesichtspunkt eines vorhergesehenen Glaubens betrachtet werden darf, hat er hier unterlassen, wo sie sich gleichfalls anbringen ließ. Menschliche Wünsche und Gebete im Verhältniß zur höchsten Causalität beurtheilt, werden keine höhere aber auch keine geringere Stelle einnehmen wie andere Aeußerungen menschlicher Willensthätigkeit, wo dieselben mit der göttlichen Schickung zusammentreffen.

---

[1]) § 147. S. 436. „Diese Einwendung (als ob nach der gegebenen Erklärung die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur Täuschung sei) setzt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Rathschluß durch dasselbe gebeugt werde."

Diese Erklärungen Schleiermacher's, die in seinen Predigten fast noch entschiedener auftreten[1]), wird man wenigstens von dem Vorwurf der Zurückhaltung freisprechen, nicht minder jene andere, daß es auch ein „frommes Verzichten" gebe auf persönliche Unsterblichkeit und daß dieser Glaube erst in der Gemeinschaft mit Christus Kraft gewinne. Er hat überhaupt nicht zurückgehalten, wo es galt, eine abweichende und auffällige, ihm selbst aber zur Ueberzeugung gewordene Meinung auszusprechen. Zu den umgebenden Parteien hat er sich allerdings nicht immer klar gestellt, — was auch für ihn besondere Schwierigkeiten hatte, weil er sich die gewöhnlichen Parteibegriffe und schulmäßigen Begriffsbestimmungen z. B. des Pantheismus nicht aneignen konnte, — auch für seine öffentlichen Bekenntnisse nicht immer die beste Form gewählt, und in seinem literarischen Leben lassen sich einige auch mir bekannte Schwächen nachweisen. Aber ihn deshalb der Schlauheit und diplomatischen Verstellung bezüchtigen zu wollen, ist eine solche Ungerechtigkeit, daß ich nur mit Matth. 7, 1. 2. darauf antworten kann. Man nenne uns erst einen Zweiten in diesem Jahrhundert, der mit solcher Begabung, in ähnlicher Lebensstellung und in diesem doppelten wissenschaftlichen und praktischen Beruf sich also gehalten hätte wie er[2]).

Bei der Darstellung der Sacramentslehre, — denn über den Artikel von der Schriftnorm ist oben schon das Nöthigste gesagt worden[3]), — war die Sicherstellung des Unionsstandpunktes damals von größerer Wichtigkeit als die eigene genaue kritische Entscheidung und dogmatische Formulirung. Wir sind seitdem in der Untersuchung theils des biblischen Materials theils der historischen und confessionellen Verhältnisse weiter gelangt; dennoch möchte es auch jetzt schwer halten, den gemeinsamen kirchlichen Boden, auf welchem Zwingli, Calvin und Luther neben einander stehen, rein-

---

[1]) Vgl. Schleiermacher als Prediger S. 192.

[2]) Ich beziehe mich hier auf die treffenden Bemerkungen von Nippold, Handbuch, der neuesten Kirchengeschichte S. 234 ff.

[3]) Die Beurtheilung des Schlüsselamtes § 144. 45. ist gründlicher als bis dahin üblich war, würde aber wohl jetzt anders ausfallen.

licher zu umgrenzen und Fremdartiges schärfer auszuscheiden, so daß auch für neue Auffassungen einiger Spielraum gelassen wird [1]), — als hier geschehen ist. Der Schriftsteller befindet sich ganz auf seinem Felde, wenn er die Differenzen absteckt, das Berechtigte übersieht und ordnet und dem Extremen und Verwerflichen gegenüber zur Anerkennung bringt. Ausgeschlossen bleibt bezüglich des Abendmahls die Magie der Römischen Vorstellung, ausgeschlossen aber auch die sectirerische Herabsetzung der Handlung zum äußerlichen Ritus. Denn es wird sehr richtig hervorgehoben, daß diese letztere Entwerthung durch die symbolische Fassung der Einsetzungsworte noch keineswegs herbeigeführt wird. Kirchlich ist jede Ansicht, welche eine von Christus ausgehende Wirksamkeit oder Mittheilung bestehen läßt, statt von ihr abzusehen, was ja auch nach der Zwingli'schen Lehre nicht geschehen soll. Nicht Alles ist in dem exegetischen Resultat enthalten, Einiges ergiebt sich aus den historisch gegebenen und kirchlich fortzupflanzenden Bedingungen der Handlung; daher wird auf das geistige Medium verwiesen, innerhalb dessen diese ihre rechtmäßige Vollziehung hat, bei der Taufe auf das Wesen und Wachsen der Gemeinschaft, bei dem Abendmahl auf das geistige Verhältniß Christi zur Gemeinschaft als das nothwendige Substrat und Complement der Darreichung. Die ganze Wahrheit des Abendmahls reicht über den sinnlichen Act hinaus, man soll diesen nicht würdigen, ohne die in der historischen und religiösen Unterlage gegebenen Factoren hinzuzudenken, welche von der Art sind, daß sie das Symbol unmöglich leer lassen können, sondern zum zartesten Aneignungsmittel eines Sachlichen erheben; dabei ergiebt sich freilich, daß die Handlung nicht eigentlich productiver Art ist, sondern was sie leistet, auch in anderem Sinne schon vorfinden und voraussetzen muß. Der allgemeinen Tendenz nach hat Schleiermacher für die reformirte Auffassung mit Recht Partei genommen, aber seine Formeln sind erweiternder Art, die Lutherische Ansicht

[1]) Vgl. § 140. S. 403 „Sind nun von keiner Seite bisher die Aufgaben alle gelöst: so ist auch möglich, daß noch neue Versuche gemacht werden, die wir ebenso unter die fördernden Bestrebungen der evangelischen Kirche rechnen müssen, bis eine ausreichende Erklärung alle unvollständigen überflüssig macht."

wird nicht ausgeschlossen, noch Calvin auffallend begünstigt. Der Hauptsatz lautet dahin, „daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo gereiche", und der Commentar fügt hinzu, daß in dieser Wirkung auch die Befestigung der Christen in ihrem Verein unter einander mit eingeschlossen sei [1]). Doch scheint diese zweite Hälfte des Segens wichtig genug, um auch in dem Lehrsatz selber eine Stelle zu verdienen.

Nachdem nun noch die auf die Erlösung bezüglichen göttlichen Eigenschaften, Liebe und Weisheit, zur Darstellung gelangt, also der Cyklus der Attribute auch nach dieser zweiten Richtung zum Abschluß gebracht worden, — denn unter allmächtige Liebe und verwaltende Weisheit vertheilt sich die gesammte dem Erlösungswerk zum Grunde liegende höchste Ursächlichkeit, so daß jener das Moment der Gesinnung, dieser die Art der Ausführung zufällt: — schließt das Ganze mit dem Abschnitt von der göttlichen Dreiheit.

Noch einmal tritt uns an diesem Schlußpunkt die Anlage des ganzen Systems und die Stellung seines Urhebers in voller Schärfe vor Augen. Mag sich Schleiermacher in anderen Punkten dem kirchlich überlieferten Standpunkt schonend angeschlossen haben: in dieser Hauptsache widerspricht er ihm; schon seine dogmatische Methode stellt ihn dem symbolischen Dogma gerade entgegen und ebenso den Ansichten der speculativen Theologen, welche wie Daub und Marheineke den ganzen Umfang des christlichen Wissens auf den trinitarischen Gottesbegriff gebaut hatten. Wo diese Letzteren die ganze Offenbarung und Lehre suchen, findet er gar keine solche, weil keine Aussage des christlichen Bewußtseins, sondern nur ein durch Einmischung speculativer Sätze entstandenes und folglich undogmatisches Philosophem. Der Ausleger des christlichen Bewußtseins ist zu der Anerkennung bereit, daß der ganze christliche Glaube sich unter

[1]) § 141. S. 407. Der zweite Lehrsatz: „Der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht," lehnt sich nur formell an einen entsprechenden kirchlichen und soll nur das Verwerfliche einer leichtsinnigen oder gedankenlosen Feier aussprechen; die Vorstellung der ewigen Verdammniß wird „vorläufig bei Seite gesetzt".

die Rubriken einer göttlichen Dreiheit vertheilt und nach diesem Schema übersehen werden kann: aber von dem Zusammensein dreier hypostatischer Bestimmtheiten in Gott weiß er nichts, weil die Frömmigkeit ihm keine Eindrücke zuführt, welche aus einem solchen an sich seienden Verhältniß hervorgegangen wären[1]). Nur die Thatsache der Vereinigung Gottes mit dem Menschen durch die Sendung Christi und durch den Gemeingeist der Kirche bestimmt den christlichen Glaubensgehalt, nicht die Schlußfolgerung auf gewisse in Gott gesetzte und seinem Wesen einwohnende Daseinsformen, und eine Construction der immanenten Trinität würde, auch wenn sie gelingen könnte, darum noch kein Theil der dogmatischen Reflexion werden. Allein sie konnte auch nicht gelingen; was die Frömmigkeit nicht in sich vorfindet, hinterläßt auch im gegenständlichen Denken keine Befriedigung. Streng genommen erhellt aus den kirchlichen Formeln und Beweisführungen, so kunstvoll sie auch sein mögen, doch die Unvollziehbarkeit der ganzen Vorstellung. Denn indem sie zwei Personen aus der ersten ableiten, gelangen sie jederzeit zu einer Abstufung und Unterordnung, welche die Superiorität der ersten Person stillschweigend bestehen läßt. Oder auch so oft Einheit und Dreiheit aus dem immanenten Verhältniß des Gemeinsamen zu dem hypostatisch Gesonderten erklärt, also die trinitarische Anschauung der Gottheit mit der unitarischen ausgeglichen werden soll: wird sich doch statt des Gleichgewichts stets eine unstete Schwankung ergeben, weil bei jedem Versuch der Verdeutlichung und Denkbarmachung entweder das Einheitliche die hypostatische Geschiedenheit verblassen oder das Dreiheitliche jene Einheit verdunkeln und in's Abstracte zurücktreten lassen muß. Das Dogma enthält eine Forderung, hinter welcher es seiner Ausführung nach immer nach dieser oder jener Seite hin zurückbleiben muß. Auch kann es sich mit den zunächst liegenden Lehrstücken niemals einigen. Was die Trinität als zweite Person der Gottheit hinstellt, empfängt innerhalb der Christologie nur den Namen einer göttlichen Natur; die absoluten

[1]) § 170. „Die Lehre von der göttlichen Dreiheit in ihrer kirchlichen Fassung ist nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher."

Thätigkeiten und Eigenschaften aber müssen künstlich von der ersten Person auf die beiden andern übertragen werden, während sie doch von vorn herein aus dem in der ersten gedachten Gottwesen hervorgegangen und gefolgert sind. Im kirchlichen Alterthum kämpften zwei wichtige Ansichten, die Sabellianische und die kirchlich gewordene, mit einander; jene bezog die Dreiheit auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungskreise der Gottheit, diese erklärte sie für etwas rein Innerliches, auch abgesehen von jenen Wirkungen im Gottwesen Gesondertes. Aber von der kirchlichen Theorie konnte doch nicht bewiesen werden, daß sie religiöse Nothwendigkeit habe, von der Sabellianischen nicht, daß sie zu unfrommen oder unchristlichen Folgerungen treibe. Sonach bleibt nur übrig, am Schlusse aller dogmatischen Erwägungen über den dermaligen Stand der Sache Rechenschaft abzulegen. Die Lehre bietet eine letzte Veranlassung, die religiöse Wahrheit der ihr unterliegenden Bestandtheile zusammenfassend zu überschauen, während für sie selbst zugleich eine auf die ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung erwartet werden muß [1]).

Im Wesentlichen führt unsere bisherige Beurtheilung auf dasselbe Resultat, dem sich auch Spätere wie Hase angeschlossen haben. Indessen wie viel wäre dabei zu bevorworten, wenn wir dem Gegenstande an dieser Stelle gerecht werden wollten; auch die vortreffliche Abhandlung „über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität" müßte schärfer in's Auge gefaßt werden [2]). Denn so treffend und scharfsinnig auch Schleiermacher die inneren Schwierigkeiten des Dogma's aufdeckt: so hat er doch die historische und kirchliche Mission desselben unterschätzt; es ließe sich nachweisen, daß die eben angeführten Schwankungen, die unstreitig stattfanden, zugleich die Beweglichkeit und verschiedene Deutbarkeit der Lehre gesteigert und deren Erhal-

[1]) Der letzte Paragraph des Werkes lautet: „Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehen."

[2]) Dieser Aufsatz zuerst in der Theol. Zeitschrift, H. 3, vgl. bes. S. 396.

tung durch so viele Jahrhunderte erleichtert haben. Was ihr an allgemeiner Denkbarkeit abging, ersetzte sie im Einzelnen durch die Menge der in ihr auftretenden philosophisch anziehenden Momente und behauptete sich eben dadurch in ihrer Stellung als metaphysisches Mysterium. Daß selbst im vorigen Jahrhundert bei der Auflösung der Lehre noch ein philosophischer Hauch zurückblieb, ist früher gezeigt worden. Speculative Versuche, den Gottesbegriff nach trinitarischer Anlage zu entwickeln und dabei die brauchbaren Momente der alten Ueberlieferung zu benutzen, werden auch fernerhin vorkommen; man nenne dergleichen nun Dogmatik oder nicht: immer gehört es in den Bereich einer christlich erwachsenen Gedankenwelt. Allein, — und hier treten wir auf die Seite unseres Schriftstellers, — diese Denkbestimmungen sind für uns nicht mehr Gegenstand des Glaubens; die neuere Theologie darf sich nicht der Erkenntniß verschließen, daß ein substantiell verbundenes und hypostatisch unterschiedenes Gottwesen den apostolischen Schriftstellern nicht vor Augen gestanden hat, wenn sie auch allerdings der Bildung einer solchen Anschauung einige Anknüpfungspunkte dargeboten haben. Das war es auch, was Lücke im Jahre 1840 in einer bekannten Abhandlung der Studien und Kritiken behauptete und worauf Nitzsch zu Gunsten der älteren Lehrform antwortete. Wenn, wie ich glaube, der Erstere Recht behielt und unwiderlegt blieb: so ergiebt sich als allgemeines Resultat: der Trinitätsglaube ist für uns ein religiöser und historischer, es ist der Glaube des Gottesreichs, wie er Eph. 4, 4—6 u. a. in großartiger Einfachheit niedergelegt ist; von ihm fällt auch auf die Gottesanschauung ein Licht, aber ohne daß wir genöthigt würden, jene schwierigen ontologischen Bestimmungen als Glaubenssätze wieder aufzunehmen.

Wir eilen zum Schluß. An einem anderen Orte ist versucht worden [1]), zur Würdigung der Theologie und Dogmatik Schleiermacher's gewisse allgemeinere Gesichtspunkte zusammenzustellen, an

[1]) Vgl. meinen Artikel in der Herzog'schen Encyklopädie S. 767 ff.

welche auch hier angeknüpft werden möge. Gewöhnlich wird der Standpunkt dieser Glaubenslehre als ein vermittelnder und ein eklektischer bezeichnet. Gewiß war Schleiermacher Vermittler, denn er war bereit und geneigt, so oft er fand, daß das „Schifflein", in welchem wir Alle fahren, nach der einen Richtung sich allzu tief überzuneigen drohe, so stark als möglich auf die entgegengesetzte Seite zu treten; er sorgte also an seinem Theile für Erhaltung eines wohlthätigen Gleichgewichts. Und er war auch Eklektiker, da er zu den vorhandenen kirchlichen oder wissenschaftlichen Gestaltungen das Verhältniß einer auswählenden Verknüpfung einnahm, eine Wahrnehmung, die zugleich auf seine Stellung zu den philosophischen Schuldoctrinen Anwendung erleidet. Allein diese allgemeinen Benennungen reichen zum Verständniß seiner Leistungen nicht aus, so lange der Boden, auf welchem diese erwachsen sind, unerwogen bleibt. Und dieser war ein breiter und umfassender. Ein Werk wie dieses scheint an Fäden doppelter Art zu hängen, so daß die einen auf einen älteren kirchlichen Hintergrund, die anderen auf einen damaligen wissenschaftlichen Schauplatz zurückweisen. Soll dasselbe nach der Analogie älterer kirchlicher Richtungen gemessen werden: so ergeben sich die Erscheinungen des Synkretismus und Pietismus; beide lassen sich auf den Charakter der von uns besprochenen Glaubenslehre übertragen, daraus folgt eine Verbindung von freierer Kirchlichkeit mit gesteigerter religiöser Innerlichkeit. Auch Schleiermacher vertrat eine Kirchlichkeit, aber eine veredelte entwicklungsfähige und von der alten Buchstäbelei und Exclusivität befreite, und er wollte eine Frömmigkeit, aber ohne die engherzigen Vorurtheile und sinnlichen oder empfindelnden Stimmungen des gewöhnlichen Pietismus. Auf diesem Wege, also durch Zusammenleitung der lebensfähigen Bestrebungen kirchlicher Vergangenheit gelangte er zu dem Standpunkt der Union. Er hat denselben methodisch durchgeführt, indem er das ganze Material der confessionellen Denkmäler übersah und die Menge der vorliegenden Differenzen und Abstufungen nicht als Hemmungen kirchlicher Eintracht, sondern als Darstellungsformen eines gemeinsamen Glaubens in Untersuchung zog, um sich von ihnen auf einen tieferen Con-

sensus hinleiten zu lassen; damit hing denn auch zusammen, daß in dem Falle, wo sich keine letzte Entscheidung darbot, die kirchlichen Theorieen als gleichberechtigte von ihm neben einander gestellt wurden. Er war aber auch Unionist nach Geist und Gesinnung, denn sein eigenes subjectives Bewußtsein nöthigte ihn, unterhalb des bloßen Lehrausdrucks einen gemeinsamen religiösen Mittelpunkt zu suchen. Seiner reformirten Bildung lag die Neigung zur Union nahe, das Werk selbst aber muß als Erzeugniß eines wissenschaftlich und religiös unirenden Geistes, nicht als bloße verbesserte Wiederaufnahme der reformirten Theologie betrachtet werden, und hoffentlich erhellt aus der gegebenen Darstellung, daß man sich nicht so ausdrücken darf, als sei das Unreformirte in ihm nur als das Verfehlte anzusehen[1]). Sein weitgreifender Einfluß ist nicht der eines in einigen Punkten abweichenden und eben darin mißlungenen Ausdrucks der reformirten Lehre. Auch hängt gerade die Soteriologie, die man doch zu den ausgezeichnetsten Bestandtheilen dieses Systems rechnen wird, mit dem historischen Pietismus, also überwiegend mit der Lutherischen Entwicklung der Frömmigkeit zusammen. Ich betone dies um so lieber, da ich auf keine Weise das Vorurtheil begünstigen möchte, als ob selbst innerhalb der wissenschaftlichen Unionstheologie die confessionellen Lehrgestalten sich doch wieder als geschlossene Einheiten dergestalt geltend machen müßten, daß wer sie theilweise verläßt, zu Fehlgriffen geführt werden muß. Darin aber werden Alle einverstanden sein, daß Schleiermacher schon als Anführer der Unionstheologie sich in der Entwicklung des neueren Protestantismus eine epochemachende Stellung gegeben hat.

Mit diesem kirchlichen Gesichtspunkt verbindet sich ein zweiter auf den wissenschaftlichen Schauplatz bezüglicher, auch dieser führt, man möchte sagen, auf eine unirende Tendenz des Werks. Der Streit des Rationalismus und Supranaturalismus soll nicht verschärft, sondern durch Nachweisung eines beiden Standpunkten einwohnenden unverlierbaren Wahrheitsantheils gemildert werden.

---

[1]) Dahin geht A. Schweizer's ältere Auffassung in dem Werk: Die Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche, I, S. 92ff.

Schwebende und Unentschiedene naturgemäß zum Gebet, d. h. zur „innigen Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein." Das Gebet, und zwar das wahrhaft christliche, über dessen Inhalt Alle willkürlich oder unwillkürlich sich einigen, bezeichnet also den Sammelplatz gemeinsamer Wünsche, den Höhepunkt der religiösen Sehnsucht, wo dieselbe abgeklärt und erhaben über alle Zweifel nur die immer näher rückende Vollendung des Gottesreiches zum Gegenstande hat; es ist die schönste Vollmacht des Gesammtlebens, den nothwendigen Fortschritt seiner Thätigkeit als reines Anliegen Gott vortragen und sich selbst vergegenwärtigen zu dürfen. So beten heißt im Namen Jesu beten. Daraus entstehen die Sätze: „das richtige Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem, was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet"[1]. „Jedes Gebet im Namen Jesu hat die Verheißung Christi, daß es erhört wird, aber auch nur ein solches." Schleiermacher vindicirt auf diese Weise dem Gebet als kirchlichem Stärkungsmittel eine organische Stellung, und es ist sein Verdienst, daß auch die späteren Dogmatiker zu bestimmten Erklärungen über dasselbe Gelegenheit gesucht haben. Zugleich verräth sich seine uns schon bekannte Neigung wieder darin, daß die Beziehung auf Christus als eine lediglich persönliche gedacht wird, ohne daß Sorge getragen würde, sie zugleich als eine sachliche festzuhalten und mit dem Grundprincip der Anbetung im Geist und in der Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen. Allein nicht darin finden wir das Bedenkliche dieser Argumentation, sondern in der Zurückziehung von dem Naturgebiet des Lebens auf das specifisch christliche. Es geht dem natürlichen oder genauer dem nur durch die allgemeinen Grundlagen des christlichen Glaubens geregelten Gebet ähnlich wie der natürlichen Theologie, sie bleiben allzu sehr liegen; über die sonstigen Richtungen des frommen Verlangens enthält sich der Schriftsteller lieber jeder dogmatischen Aeußerung, warum? weil eine solche nur zu Täuschungen Anlaß geben und mit der unbeantwortlichen Frage nach der Gebetserhörung in Conflict gerathen würde.

---

[1]) § 146. 147.

Die Schwierigkeit der Frage ist vollkommen anzuerkennen, nicht minder der Ernst, mit welchem der Verfasser der frommen Selbsttäuschung begegnen und statt eines allgemeinen und unsicheren lieber ein eng umgrenztes aber zukunftsvolles Stärkungsmittel der Frömmigkeit darbieten will. Doch müssen wir mit denen urtheilen, welche in der angegebenen Beschränkung einen Mangel haben finden wollen, welcher auch durch die Feinheit und Milde der hinzugefügten Erläuterung nicht überwunden wird. Das Naturrecht des Betens läßt sich unseres Erachtens nicht dergestalt verkürzen, ja das Gebet des Vorgefühls wird dadurch werthvoller, daß es mitten unter anderen, die mit einem Anheimstellen endigen werden, der Andacht der Gemeinschaft wie des Einzelnen einen letzten Ruhepunkt gewährt. Was die Erhörung betrifft: so bleibt sie freilich nur ein menschliches Wort, das aber selbst Schleiermacher nicht entbehren mag; durch den allgemeinen Satz, daß es zwischen Schöpfer und Geschöpf kein Verhältniß der Wechselwirkung geben könne[1]), wird deren Bedeutung noch nicht ausgeschlossen, auch für diejenigen nicht, welche wie wir dem Gebet als solchem keine umlenkende Kraft oder gar eine „an's Magische streifende" Rückwirkung auf den göttlichen Willen beimessen wollen. Die subjectiv rückwirkende Kraft des Gebets hat der Verfasser stets eingeräumt, und mit dieser ist indirect auch eine veränderte Wechselbeziehung zu Gott gegeben. Die ausgleichende Formel, die wir oben kennen gelernt und nach welcher die Erwählung auch aus dem Gesichtspunkt eines vorhergesehenen Glaubens betrachtet werden darf, hat er hier unterlassen, wo sie sich gleichfalls anbringen ließ. Menschliche Wünsche und Gebete im Verhältniß zur höchsten Causalität beurtheilt, werden keine höhere aber auch keine geringere Stelle einnehmen wie andere Aeußerungen menschlicher Willensthätigkeit, wo dieselben mit der göttlichen Schickung zusammentreffen.

---

[1]) § 147. S. 436. „Diese Einwendung (als ob nach der gegebenen Erklärung die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur Täuschung sei) setzt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Rathschluß durch dasselbe gebeugt werde."

Diese Erklärungen Schleiermacher's, die in seinen Predigten fast noch entschiedener auftreten[1]), wird man wenigstens von dem Vorwurf der Zurückhaltung freisprechen, nicht minder jene andere, daß es auch ein „frommes Verzichten" gebe auf persönliche Unsterblichkeit und daß dieser Glaube erst in der Gemeinschaft mit Christus Kraft gewinne. Er hat überhaupt nicht zurückgehalten, wo es galt, eine abweichende und auffällige, ihm selbst aber zur Ueberzeugung gewordene Meinung auszusprechen. Zu den umgebenden Parteien hat er sich allerdings nicht immer klar gestellt, — was auch für ihn besondere Schwierigkeiten hatte, weil er sich die gewöhnlichen Parteibegriffe und schulmäßigen Begriffsbestimmungen z. B. des Pantheismus nicht aneignen konnte, — auch für seine öffentlichen Bekenntnisse nicht immer die beste Form gewählt, und in seinem literarischen Leben lassen sich einige auch mir bekannte Schwächen nachweisen. Aber ihn deshalb der Schlauheit und diplomatischen Verstellung bezüchtigen zu wollen, ist eine solche Ungerechtigkeit, daß ich nur mit Matth. 7, 1. 2. darauf antworten kann. Man nenne uns erst einen Zweiten in diesem Jahrhundert, der mit solcher Begabung, in ähnlicher Lebensstellung und in diesem doppelten wissenschaftlichen und praktischen Beruf sich also gehalten hätte wie er[2]).

Bei der Darstellung der Sacramentslehre, — denn über den Artikel von der Schriftnorm ist oben schon das Nöthigste gesagt worden[3]), — war die Sicherstellung des Unionsstandpunktes damals von größerer Wichtigkeit als die eigene genaue kritische Entscheidung und dogmatische Formulirung. Wir sind seitdem in der Untersuchung theils des biblischen Materials theils der historischen und confessionellen Verhältnisse weiter gelangt; dennoch möchte es auch jetzt schwer halten, den gemeinsamen kirchlichen Boden, auf welchem Zwingli, Calvin und Luther neben einander stehen, rein-

---

[1]) Vgl. Schleiermacher als Prediger S. 192.

[2]) Ich beziehe mich hier auf die treffenden Bemerkungen von Nippold, Handbuch, der neuesten Kirchengeschichte S. 234 ff.

[3]) Die Beurtheilung des Schlüsselamtes § 144. 45. ist gründlicher als bis dahin üblich war, würde aber wohl jetzt anders ausfallen.

licher zu umgrenzen und Fremdartiges schärfer auszuscheiden, so daß auch für neue Auffassungen einiger Spielraum gelassen wird[1]), — als hier geschehen ist. Der Schriftsteller befindet sich ganz auf seinem Felde, wenn er die Differenzen absteckt, das Berechtigte übersieht und ordnet und dem Extremen und Verwerflichen gegenüber zur Anerkennung bringt. Ausgeschlossen bleibt bezüglich des **Abendmahls** die Magie der Römischen Vorstellung, ausgeschlossen aber auch die sectirerische Herabsetzung der Handlung zum äußerlichen Ritus. Denn es wird sehr richtig hervorgehoben, daß diese letztere Entwerthung durch die symbolische Fassung der Einsetzungsworte noch keineswegs herbeigeführt wird. Kirchlich ist jede Ansicht, welche eine von Christus ausgehende Wirksamkeit oder Mittheilung bestehen läßt, statt von ihr abzusehen, was ja auch nach der Zwingli'schen Lehre nicht geschehen soll. Nicht Alles ist in dem exegetischen Resultat enthalten, Einiges ergiebt sich aus den historisch gegebenen und kirchlich fortzupflanzenden Bedingungen der Handlung; daher wird auf das geistige Medium verwiesen, innerhalb dessen diese ihre rechtmäßige Vollziehung hat, bei der Taufe auf das Wesen und Wachsen der Gemeinschaft, bei dem Abendmahl auf das geistige Verhältniß Christi zur Gemeinschaft als das nothwendige Substrat und Complement der Darreichung. Die ganze Wahrheit des Abendmahls reicht über den sinnlichen Act hinaus, man soll diesen nicht würdigen, ohne die in der historischen und religiösen Unterlage gegebenen Factoren hinzuzudenken, welche von der Art sind, daß sie das Symbol unmöglich leer lassen können, sondern zum zartesten Aneignungsmittel eines Sachlichen erheben; dabei ergiebt sich freilich, daß die Handlung nicht eigentlich productiver Art ist, sondern was sie leistet, auch in anderem Sinne schon vorfinden und voraussetzen muß. Der allgemeinen Tendenz nach hat **Schleiermacher** für die reformirte Auffassung mit Recht Partei genommen, aber seine Formeln sind erweiternder Art, die Lutherische Ansicht

[1]) Vgl. § 140. S. 403 „Sind nun von keiner Seite bisher die Aufgaben alle gelöst: so ist auch möglich, daß noch neue Versuche gemacht werden, die wir ebenso unter die fördernden Bestrebungen der evangelischen Kirche rechnen müssen, bis eine ausreichende Erklärung alle unvollständigen überflüssig macht."

wird nicht ausgeschlossen, noch Calvin auffallend begünstigt. Der Hauptsatz lautet dahin, „daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo gereiche", und der Commentar fügt hinzu, daß in dieser Wirkung auch die Befestigung der Christen in ihrem Verein unter einander mit eingeschlossen sei [1]). Doch scheint diese zweite Hälfte des Segens wichtig genug, um auch in dem Lehrsatz selber eine Stelle zu verdienen.

Nachdem nun noch die auf die Erlösung bezüglichen **göttlichen Eigenschaften, Liebe und Weisheit**, zur Darstellung gelangt, also der Cyklus der Attribute auch nach dieser zweiten Richtung zum Abschluß gebracht worden, — denn unter allmächtige Liebe und verwaltende Weisheit vertheilt sich die gesammte dem Erlösungswerk zum Grunde liegende höchste Ursächlichkeit, so daß jener das Moment der Gesinnung, dieser die Art der Ausführung zufällt: — schließt das Ganze mit dem Abschnitt von der **göttlichen Dreiheit**.

Noch einmal tritt uns an diesem Schlußpunkt die Anlage des ganzen Systems und die Stellung seines Urhebers in voller Schärfe vor Augen. Mag sich **Schleiermacher** in anderen Punkten dem kirchlich überlieferten Standpunkt schonend angeschlossen haben: in dieser Hauptsache widerspricht er ihm; schon seine dogmatische Methode stellt ihn dem symbolischen Dogma gerade entgegen und ebenso den Ansichten der speculativen Theologen, welche wie **Daub** und **Marheineke** den ganzen Umfang des christlichen Wissens auf den trinitarischen Gottesbegriff gebaut hatten. Wo diese Letzteren die ganze Offenbarung und Lehre suchen, findet er gar keine solche, weil keine Aussage des christlichen Bewußtseins, sondern nur ein durch Einmischung speculativer Sätze entstandenes und folglich undogmatisches Philosophem. Der Ausleger des christlichen Bewußtseins ist zu der Anerkennung bereit, daß der ganze christliche Glaube sich unter

---

[1]) § 141. S. 407. Der zweite Lehrsatz: „Der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht," lehnt sich nur formell an einen entsprechenden kirchlichen und soll nur das Verwerfliche einer leichtsinnigen oder gedankenlosen Feier aussprechen; die Vorstellung der ewigen Verdammniß wird „vorläufig bei Seite gesetzt".

die Rubriken einer göttlichen Dreiheit vertheilt und nach diesem Schema übersehen werden kann: aber von dem Zusammensein dreier hypostatischer Bestimmtheiten in Gott weiß er nichts, weil die Frömmigkeit ihm keine Eindrücke zuführt, welche aus einem solchen an sich seienden Verhältniß hervorgegangen wären[1]). Nur die Thatsache der Vereinigung Gottes mit dem Menschen durch die Sendung Christi und durch den Gemeingeist der Kirche bestimmt den christlichen Glaubensgehalt, nicht die Schlußfolgerung auf gewisse in Gott gesetzte und seinem Wesen einwohnende Daseinsformen, und eine Construction der immanenten Trinität würde, auch wenn sie gelingen könnte, darum noch kein Theil der dogmatischen Reflexion werden. Allein sie konnte auch nicht gelingen; was die Frömmigkeit nicht in sich vorfindet, hinterläßt auch im gegenständlichen Denken keine Befriedigung. Streng genommen erhellt aus den kirchlichen Formeln und Beweisführungen, so kunstvoll sie auch sein mögen, doch die Unvollziehbarkeit der ganzen Vorstellung. Denn indem sie zwei Personen aus der ersten ableiten, gelangen sie jederzeit zu einer Abstufung und Unterordnung, welche die Superiorität der ersten Person stillschweigend bestehen läßt. Oder auch so oft Einheit und Dreiheit aus dem immanenten Verhältniß des Gemeinsamen zu dem hypostatisch Gesonderten erklärt, also die trinitarische Anschauung der Gottheit mit der unitarischen ausgeglichen werden soll: wird sich doch statt des Gleichgewichts stets eine unstete Schwankung ergeben, weil bei jedem Versuch der Verdeutlichung und Denkbarmachung entweder das Einheitliche die hypostatische Geschiedenheit verblassen oder das Dreiheitliche jene Einheit verdunkeln und in's Abstracte zurücktreten lassen muß. Das Dogma enthält eine Forderung, hinter welcher es seiner Ausführung nach immer nach dieser oder jener Seite hin zurückbleiben muß. Auch kann es sich mit den zunächst liegenden Lehrstücken niemals einigen. Was die Trinität als zweite Person der Gottheit hinstellt, empfängt innerhalb der Christologie nur den Namen einer göttlichen Natur; die absoluten

[1]) § 170. „Die Lehre von der göttlichen Dreiheit in ihrer kirchlichen Fassung ist nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher."

Thätigkeiten und Eigenschaften aber müssen künstlich von der ersten Person auf die beiden andern übertragen werden, während sie doch von vorn herein aus dem in der ersten gedachten Gottwesen hervorgegangen und gefolgert sind. Im kirchlichen Alterthum kämpften zwei wichtige Ansichten, die Sabellianische und die kirchlich gewordene, mit einander; jene bezog die Dreiheit auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungskreise der Gottheit, diese erklärte sie für etwas rein Innerliches, auch abgesehen von jenen Wirkungen im Gottwesen Gesondertes. Aber von der kirchlichen Theorie konnte doch nicht bewiesen werden, daß sie religiöse Nothwendigkeit habe, von der Sabellianischen nicht, daß sie zu unfrommen oder unchristlichen Folgerungen treibe. Sonach bleibt nur übrig, am Schlusse aller dogmatischen Erwägungen über den dermaligen Stand der Sache Rechenschaft abzulegen. Die Lehre bietet eine letzte Veranlassung, die religiöse Wahrheit der ihr unterliegenden Bestandtheile zusammenfassend zu überschauen, während für sie selbst zugleich eine auf die ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung erwartet werden muß [1]).

Im Wesentlichen führt unsere bisherige Beurtheilung auf dasselbe Resultat, dem sich auch Spätere wie Hase angeschlossen haben. Indessen wie viel wäre dabei zu bevorworten, wenn wir dem Gegenstande an dieser Stelle gerecht werden wollten; auch die vortreffliche Abhandlung „über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität" müßte schärfer in's Auge gefaßt werden [2]). Denn so treffend und scharfsinnig auch Schleiermacher die inneren Schwierigkeiten des Dogma's aufdeckt: so hat er doch die historische und kirchliche Mission desselben unterschätzt; es ließe sich nachweisen, daß die eben angeführten Schwankungen, die unstreitig stattfanden, zugleich die Beweglichkeit und verschiedene Deutbarkeit der Lehre gesteigert und deren Erhal-

[1]) Der letzte Paragraph des Werkes lautet: „Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehen."

[2]) Dieser Aufsatz zuerst in der Theol. Zeitschrift, H. 3, vgl. bes. S. 396.

tung durch so viele Jahrhunderte erleichtert haben. Was ihr an allgemeiner Denkbarkeit abging, ersetzte sie im Einzelnen durch die Menge der in ihr auftretenden philosophisch anziehenden Momente und behauptete sich eben dadurch in ihrer Stellung als metaphysisches Mysterium. Daß selbst im vorigen Jahrhundert bei der Auflösung der Lehre noch ein philosophischer Hauch zurückblieb, ist früher gezeigt worden. Speculative Versuche, den Gottesbegriff nach trinitarischer Anlage zu entwickeln und dabei die brauchbaren Momente der alten Ueberlieferung zu benutzen, werden auch fernerhin vorkommen; man nenne dergleichen nun Dogmatik oder nicht: immer gehört es in den Bereich einer christlich erwachsenen Gedankenwelt. Allein, — und hier treten wir auf die Seite unseres Schriftstellers, — diese Denkbestimmungen sind für uns nicht mehr Gegenstand des Glaubens; die neuere Theologie darf sich nicht der Erkenntniß verschließen, daß ein substantiell verbundenes und hypostatisch unterschiedenes Gottwesen den apostolischen Schriftstellern nicht vor Augen gestanden hat, wenn sie auch allerdings der Bildung einer solchen Anschauung einige Anknüpfungspunkte dargeboten haben. Das war es auch, was Lücke im Jahre 1840 in einer bekannten Abhandlung der Studien und Kritiken behauptete und worauf Nitzsch zu Gunsten der älteren Lehrform antwortete. Wenn, wie ich glaube, der Erstere Recht behielt und unwiderlegt blieb: so ergiebt sich als allgemeines Resultat: der Trinitätsglaube ist für uns ein religiöser und historischer, es ist der Glaube des Gottesreichs, wie er Eph. 4, 4—6 u. a. in großartiger Einfachheit niedergelegt ist; von ihm fällt auch auf die Gottesanschauung ein Licht, aber ohne daß wir genöthigt würden, jene schwierigen ontologischen Bestimmungen als Glaubenssätze wieder aufzunehmen.

Wir eilen zum Schluß. An einem anderen Orte ist versucht worden [1]), zur Würdigung der Theologie und Dogmatik Schleiermacher's gewisse allgemeinere Gesichtspunkte zusammenzustellen, an

[1]) Vgl. meinen Artikel in der Herzog'schen Encyklopädie S. 767 ff.

welche auch hier angeknüpft werden möge. Gewöhnlich wird der Standpunkt dieser Glaubenslehre als ein vermittelnder und ein eklektischer bezeichnet. Gewiß war Schleiermacher Vermittler, denn er war bereit und geneigt, so oft er fand, daß das „Schifflein", in welchem wir Alle fahren, nach der einen Richtung sich allzu tief überzuneigen drohe, so stark als möglich auf die entgegengesetzte Seite zu treten; er sorgte also an seinem Theile für Erhaltung eines wohlthätigen Gleichgewichts. Und er war auch Eklektiker, da er zu den vorhandenen kirchlichen oder wissenschaftlichen Gestaltungen das Verhältniß einer auswählenden Verknüpfung einnahm, eine Wahrnehmung, die zugleich auf seine Stellung zu den philosophischen Schuldoctrinen Anwendung erleidet. Allein diese allgemeinen Benennungen reichen zum Verständniß seiner Leistungen nicht aus, so lange der Boden, auf welchem diese erwachsen sind, unerwogen bleibt. Und dieser war ein breiter und umfassender. Ein Werk wie dieses scheint an Fäden doppelter Art zu hängen, so daß die einen auf einen älteren kirchlichen Hintergrund, die anderen auf einen damaligen wissenschaftlichen Schauplatz zurückweisen. Soll dasselbe nach der Analogie älterer kirchlicher Richtungen gemessen werden: so ergeben sich die Erscheinungen des Synkretismus und Pietismus; beide lassen sich auf den Charakter der von uns besprochenen Glaubenslehre übertragen, daraus folgt eine Verbindung von freierer Kirchlichkeit mit gesteigerter religiöser Innerlichkeit. Auch Schleiermacher vertrat eine Kirchlichkeit, aber eine veredelte entwicklungsfähige und von der alten Buchstäbelei und Exclusivität befreite, und er wollte eine Frömmigkeit, aber ohne die engherzigen Vorurtheile und sinnlichen oder empfindelnden Stimmungen des gewöhnlichen Pietismus. Auf diesem Wege, also durch Zusammenleitung der lebensfähigen Bestrebungen kirchlicher Vergangenheit gelangte er zu dem Standpunkt der Union. Er hat denselben methodisch durchgeführt, indem er das ganze Material der confessionellen Denkmäler übersah und die Menge der vorliegenden Differenzen und Abstufungen nicht als Hemmungen kirchlicher Eintracht, sondern als Darstellungsformen eines gemeinsamen Glaubens in Untersuchung zog, um sich von ihnen auf einen tieferen Con-

sensus hinleiten zu lassen; damit hing denn auch zusammen, daß in dem Falle, wo sich keine letzte Entscheidung darbot, die kirchlichen Theorieen als gleichberechtigte von ihm neben einander gestellt wurden. Er war aber auch Unionist nach Geist und Gesinnung, denn sein eigenes subjectives Bewußtsein nöthigte ihn, unterhalb des bloßen Lehrausdrucks einen gemeinsamen religiösen Mittelpunkt zu suchen. Seiner reformirten Bildung lag die Neigung zur Union nahe, das Werk selbst aber muß als Erzeugniß eines wissenschaftlich und religiös unirenden Geistes, nicht als bloße verbesserte Wiederaufnahme der reformirten Theologie betrachtet werden, und hoffentlich erhellt aus der gegebenen Darstellung, daß man sich nicht so ausdrücken darf, als sei das Unreformirte in ihm nur als das Verfehlte anzusehen [1]. Sein weitgreifender Einfluß ist nicht der eines in einigen Punkten abweichenden und eben darin mißlungenen Ausdrucks der reformirten Lehre. Auch hängt gerade die Soteriologie, die man doch zu den ausgezeichnetsten Bestandtheilen dieses Systems rechnen wird, mit dem historischen Pietismus, also überwiegend mit der Lutherischen Entwicklung der Frömmigkeit zusammen. Ich betone dies um so lieber, da ich auf keine Weise das Vorurtheil begünstigen möchte, als ob selbst innerhalb der wissenschaftlichen Unionstheologie die confessionellen Lehrgestalten sich doch wieder als geschlossene Einheiten dergestalt geltend machen müßten, daß wer sie theilweise verläßt, zu Fehlgriffen geführt werden muß. Darin aber werden Alle einverstanden sein, daß Schleiermacher schon als Anführer der Unionstheologie sich in der Entwicklung des neueren Protestantismus eine epochemachende Stellung gegeben hat.

Mit diesem kirchlichen Gesichtspunkt verbindet sich ein zweiter auf den wissenschaftlichen Schauplatz bezüglicher, auch dieser führt, man möchte sagen, auf eine unirende Tendenz des Werks. Der Streit des Rationalismus und Supranaturalismus soll nicht verschärft, sondern durch Nachweisung eines beiden Standpunkten einwohnenden unverlierbaren Wahrheitsantheils gemildert werden.

---

[1] Dahin geht A. Schweizer's ältere Auffassung in dem Werk: Die Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche, I, S. 92ff.

Nicht dem Gegensatz selber wird ein Ende gemacht, er wird aber seiner alten mißverständlichen Sprödigkeit und Unwahrheit enthoben und der Weg einer möglichen höheren Einigung bezeichnet. Der Idee nach bleibt der Rationalismus stehen, aber nicht als Erzeugniß eines religiösen Erkenntnißvermögens überhaupt, sondern nur als Vernunftgemäßheit eines Glaubens, welcher auf der Erfahrung einer einzigartigen schöpferischen Thatsache ruht, einer Thatsache, die ohne schlechthin übernatürlich zu sein, doch den gesammten Geschichtskreis überragt und aus historischer Analogie noch nicht erklärt werden kann. Die Aufgabe der Wissenschaft lautet nur: nach Vernunft, nicht aus Vernunft. Und diese ihre innere Haltbarkeit oder Vereinbarkeit mit dem wissenschaftlichen Denken hat die Dogmatik innerhalb ihres eigenen Gebiets theologischer Reflexion, nicht durch fremdartige Principien darzuthun, daher die Ausscheidung philosophischer Lehnsätze sowie der bisher für dogmatisch ausgegebenen Philosopheme. Demgemäß verfolgt Schleiermacher's Glaubenslehre nach zwei Richtungen verbindende oder combinirende Zwecke, während sie nach der dritten auf Sonderung des Ungleichartigen ausgeht. Der philosophisch-dogmatische Synkretismus wird abgeschnitten. Der alte Pietismus hatte die Philosophie verworfen; hier wird sie offen und freimüthig anerkannt, nur in die theologisch-dogmatischen Geschäfte soll sie sich nicht einmischen. Allein den Verkehr mit der Philosophie überhaupt abzubrechen ist doch dem Theologen nicht gelungen, indirect hat er, wie gezeigt worden, diesen Verband selbst hergestellt und bewahrheitet, indem er seiner Darstellung eine Gestalt gab, welche sie nur aus einer philosophisch entwickelten Geistesbildung empfangen konnte. Werth und Fortschritt seiner Methode bestehen also darin, daß durch sie die Aufmerksamkeit für die verschiedene Herkunft und Entstehung einzelner Lehrsätze geweckt, die wissenschaftliche Besinnung der Theologie gesteigert, ihr selbst aber die zur Verwaltung der ihr anvertrauten Stoffe und Geschäfte nöthige Selbständigkeit gewahrt wird.

Diese Wahrnehmungen führen auf dasselbe Ziel. Sie bezeugen, daß diese Glaubenslehre ihrer kritischen Schärfe unbeschadet doch kirchlich, theologisch und methodisch angesehen einen vor-

herrschend verbindenden, nicht spaltenden Geist bekundet und eben dadurch ihrer Bestimmung gedient hat. Indem sie vermitteln und zusammenfassen will, schöpft sie aus der Macht der Religion, welche sich keiner berechtigten Geistesthätigkeit verschließen soll, und aus der besonderen angeborenen Eigenheit der christlichen. Denn darauf war offenbar das vornehmste Augenmerk des Dogmatikers gerichtet, und dazu verwendete er alle wissenschaftlichen Mittel, das evangelische Christenthum von Allem zu befreien, was seine religiös bildende Lebenskraft hemmen, und ihm Alles zuzuführen, was sie erweitern und verselbständigen kann.

Was nächst diesem Allgemeinen noch zu sagen bleibt, möge in folgenden Thesen nachgetragen werden.

1. Schleiermacher ist der Erneuerer des dogmatischen Studiums und für dieses Zeitalter dessen vorzüglichster Bildner und bleibt es selbst über die Dauer seines Systems hinaus.

2. In die Mitte der theologischen Parteien, welche er vorfand, trat er als der Heterodoxe. Wenn Orthodoxie und Häresie gänzlich zu zerfallen drohen, giebt es kein besseres Heil- und Bindemittel als eine fromme und geistvolle Heterodoxie.

3. Die Anschließung seines Systems an die wichtigeren Bestimmungen der Kirchenlehre mit Ausnahme des Hauptdogma's von der Trinität ist an sich nicht das Bedeutendste in ihm, diente aber doch dem wichtigen Zweck, der Theologie wieder Theilnahme am kirchlichen Leben und Achtung vor der älteren Lehrüberlieferung einzuflößen und hat der Gründlichkeit des Studiums große Dienste geleistet. Für Schleiermacher lag sie nahe.

4. Die von ihm in die dogmatische Untersuchung eingeführte regressive Methode, d. h. der Rückgang von dem Kirchlichen auf das Biblische, bietet eine sehr fruchtbare Ergänzung und Controle der gewöhnlichen progressiven, nur für sich gelassen führt sie leicht zu Täuschungen. Dasselbe gilt von der Argumentation aus dem Princip der christlichen Frömmigkeit. Der Ausdruck einer historisch entstandenen Zeitfrömmigkeit ist noch nicht der Inbegriff der Frömmigkeit überhaupt.

5. Im ersten Theil des Systems herrscht der reformirte

Lehrcharakter in philosophischer Reinheit und religiöser Milde durchgeführt. Neben den Consequenzen desselben besteht das Recht einer zweiten Auffassung, welche von dem Princip der relativen Freiheit ausgehend auch die Gedanken der Vorsehung und des Concursus nicht entbehren will. Der Leser wird bemerkt haben, daß wir dieser letzteren den Vorzug geben.

6. Im zweiten Theil herrscht der christologisirende Geist und Standpunkt. Der Kern dieser Darstellung liegt aber nicht in der Christologie als solcher, sondern in der Soteriologie, welche die Tendenz verfolgt, alles christliche Glaubensleben ebenso durch Christus zu centralisiren wie nach allen Seiten geistig zu erweitern.

7. Die Schwierigkeit dieser letzteren höchst bedeutenden Leistung haben wir darin gefunden, daß ihr zufolge alle dogmatische Reflexion an dem als vollendete religiöse Persönlichkeit angeschauten Christus und an der Lebensgemeinschaft mit ihm haften bleibt.

8. Schleiermacher's dogmatisches System, obwohl es einige für uns veraltete Ausführungen enthält und nicht mehr wie es vorliegt, durchgeführt werden kann, ist doch noch keineswegs historisch geworden, denn kein späteres ebenbürtiges Erzeugniß hat es verdrängt. Historisch geworden ist das Werk aber in dem anderen Sinne, daß sein mitwirkender Einfluß, statt sich auf den eines Partei- und Schulbuchs zu beschränken, vielmehr durch alle Wendungen der Theologie während des letzten Menschenalters nachweisbar hindurchgeht.

Nur die letzte Thesis scheint noch eines Commentars zu bedürfen, welcher jedoch nicht ohne ein genaueres Eingehen auf die jüngste Literatur vollständig würde geliefert werden können. Die allgemeinen Umrisse und Wandelungen dieses Verhältnisses werden sich dem kundigen Leser ohne Schwierigkeit vergegenwärtigen. Die Polemik gegen Schleiermacher hauptsächlich als Dogmatiker beginnt sehr bald, sie verschärft sich aber erst, als die Aussicht wächst, durchgreifendere Entscheidungen sei es kirchlicher oder kritischer Art, als er gewollt hatte, durchzusetzen. Auf der einen Seite eröffnen die Urtheile von Steffens, Braniß und Delbrück eine Kritik, in welche die speculative Schule theilweise einstimmte, die aber von der

Evang. K.-Z. und von der gesammten Partei der Neulutheraner in ganz anderer Weise aufgenommen und fortgesetzt wurde. Auf der andern gab zunächst die kritische Predigerbibliothek und deren Anhang ihre Meinung ab; mit weit höherem kritischen Beruf, aber als Vertreter der „modernen Wissenschaft" ist nachher D. Strauß wie jeder anderen Vermittelung so auch dieser entgegengetreten, nach ihm in mehr historischem und biblischem Zusammenhang und mit steigender Abneigung Chr. Baur und ein Theil seiner Schule. Es entstanden also zwei Reihen der Unzufriedenen, zwischen ihnen blieb eine breite und vielbetretene Straße, auf welcher sich Anhänger und Verehrer mit selbständigen Freunden und anerkennenden Beurtheilern in Menge bewegten. Ein bestimmterer Anschluß hatte sich gleich Anfangs in einem hochgeachteten Kreise von Schriftstellern und Docenten wie Nitzsch, Twesten, Lücke, Ullmann und meinem Vater dargestellt, doch wurden auch diese meist keine systematischen Fortsetzer; aus dem Empfangenen wurde unter ihren Händen etwas Anderes, da bekanntlich schon Nitzsch und Twesten, der Eine nach der strenger biblischen, der Andere nach der kirchlichen Seite, bedeutend abwichen. Später hat A. Schweizer vorzugsweise den reformirten Lehrcharakter dieser Glaubenslehre in's Auge gefaßt, indem er das Werk als dasjenige hinstellte, in welchem die reformirte Dogmatik nach langer Pause zu neuem und selbständigem Dasein gelangt sei. An die Stelle einer schulmäßigen Ueberlieferung trat jedoch immer mehr eine vielseitige Betheiligung, von der sich unter den deutschen und schweizerischen theologischen Facultäten, den Lutherischen wie den reformirten, kaum eine und die andere ausschloß. Fast überall fanden sich Geistesverwandte und Zugeneigte, und sie sorgten dafür, daß die Schleiermacher eigenthümlichen Ausdrucksweisen und Vorstellungen ganz in die theologische Lehrsprache übergingen und selbst Gegnern geläufig wurden. Sogar die Anhänger der speculativen Methode Hegel's, die früher so stolz auf diesen Subjectivismus herabgesehen hatten, wurden allmählich zu einer gründlicheren Aufmerksamkeit genöthigt; sie empfingen auf diesem Wege Antriebe mehr kritischer als religiöser und positiver Art und wurden von ihrer bisherigen constructiven zu einer untersuchenden Denkthätigkeit

hingeleitet, ihr eigener principieller Verband lockerte sich dabei. Wo nun so Viele und so ungleich Denkende von dem Einen lernen wollen: hört dieser Eine auf, als Mittelpunkt einer Schule dazustehen. Unter solchen Umständen wurde es immer schwerer zu sagen, wo der wahre Anschluß an jenen Theologen zu finden sei und wo die echte Anhängerschaft. Einige suchten in ihm den Rationalisten, Andere den Supranaturalisten, Andere den Speculativen oder Pantheisten, Einige auch den Reformirten, wieder Andere, denen ich mich beizähle, wollten vor allem Anderen in der Geistesrichtung religiös-christlicher Innerlichkeit und kritischer Unbefangenheit mit ihm verbunden sein. Und als nachher auch Zeitschriften verschiedener Tendenz von ihm ihren Ausgangspunkt nahmen, um dann weit auseinander zu gehen: drohte das Beiwort eines Schleiermacherianers jeden bestimmten Inhalt zu verlieren, und wer es sich beilegte, der forderte nur die Gegenfrage heraus: was denn eigentlich damit gemeint sei? Allein diese Ungewißheit gilt doch nur der Ansicht und Lehrbestimmung im Einzelnen, und an ihr wird sich eine Schule Schleiermacher's, soweit sie überhaupt bestanden hat, gegenwärtig nicht mehr erkennen und fixiren lassen. Dagegen handelt es sich in diesem Falle zugleich um Bestrebungen und Gesinnungen und um einen christlichen Willen, welcher auch unter veränderten Verhältnissen auf die dogmatische Reflexion eingeht; dieser aber, statt den Schicksalen der Theorie zum Opfer zu fallen, wird auch einer neuen Bewegung der Wissenschaft und des kirchlichen Lebens unverloren bleiben.

Ich schließe hiermit mein Werk. Ich habe versucht, die Grundsätze wissenschaftlicher Freiheit mit einem lebendigen Interesse am Historischen und Positiven zu verbinden. „Das Christenthum ist nur sofern es wirkt, wirkt nur sofern es seine Verheißung wahr macht, also mittheilt, was der Mensch zum Seelenheil bedarf, und ihn in den Stand setzt, das höchste Gut für Leben, Tod und Vergeltung sich anzueignen" [1]). Mit diesen Worten wurde im ersten

---

[1]) Vgl. Gesch. der prot. Dogm. I, S. 26.

Laude dieses Werks der Standpunkt des jungen Melanthon erläutert, als derselbe im Entwurf seiner Loci aus den Artikeln von Sünde, Gesetz, Erneuerung und Gnade die Seele des Evangeliums schöpfen und dessen beseligende Kraft wiedergewinnen wollte. Ich muß dieser Stelle hier gedenken, sie deutet auf eine dynamische Religionsansicht, und diese hat mich von Melanthon bis Schleiermacher begleitet und mir unter allen Mühen und Schwierigkeiten, welche dem Bearbeiter eines so verwickelten Stoffes begegnen, stets eine letzte freudige Aussicht offen erhalten. Das Christenthum ist Idee und Erscheinung, Sache und Person. Ich glaube an eine untrennbare Verbindung dieser Factoren, welche beide in einem Wirkenden ihr gemeinsames Leben haben. Christus aber, von dem allein diese Wirkung ausgeht und weil sie von ihm ausgeht, ist, wenn ich mit meinem alten Kabasilas reden soll, die wahre *τρυφὴ τῶν ἡδονῶν* oder nach den Worten des deutschen Kirchenliedes aller Welt Verlangen und aller Seelen Zier.

Register.

(Die beigefügten Zahlen sind die bezüglichen Seiten des Textes.)

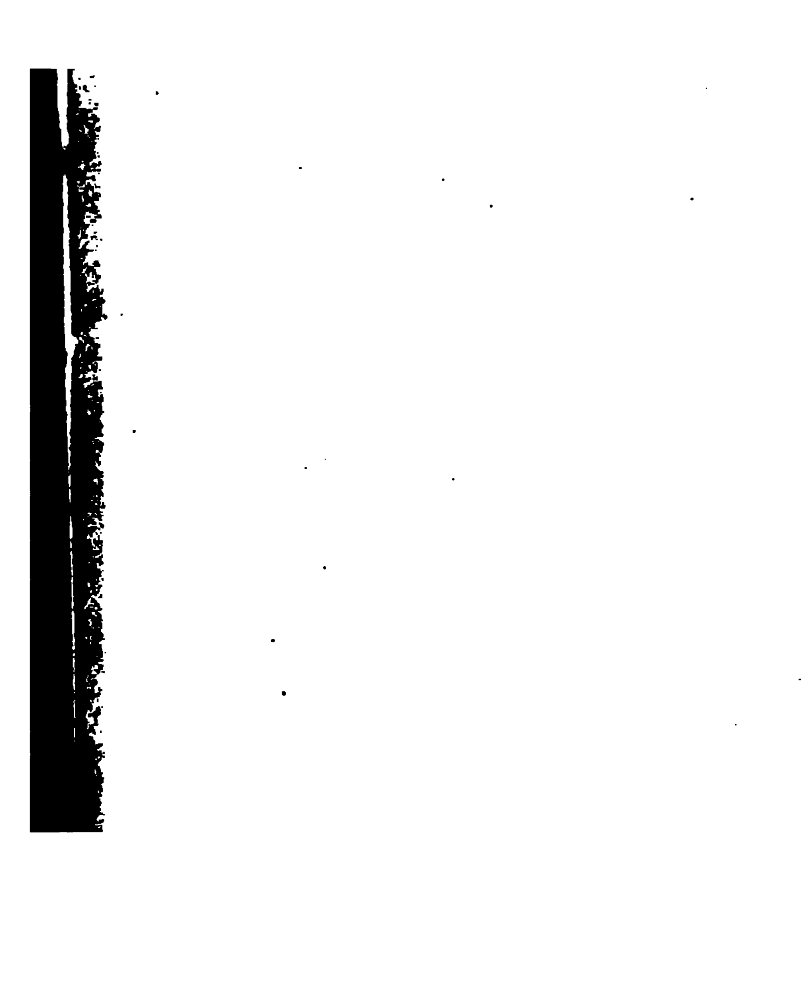
Nachstehende Berichtigungen werden freundlicher Beachtung empfohlen

Seite 18 Zeile 9 v. u. lies vereinbaren statt vereinbarten.
- 87 - 13 v. u. l. ein st. in.
- 134 - 12 v. u. ergänze wenn sie vor in der.
- 144 - 7 v. u. l. Systeme st. System.
- 187 - 5 v. o. l. Wetterleuchten st. Wetterkeuchten.
- 215 - 1 v. u. l. nach st. auch.
- 272 - 12 v. u. l. Gerechtigkeit st. Thätigkeit.
- 328 - 8 v. u. l. Joh. 6, 42 st. Joh. 1, 14.
- 349 - 7 v. u. l. es st. sie.
- 356 - 11 v. u. l. demnach st. dennoch.
- 398 - 4 v. o. l. dem st. den.
- 413 - 1 v. o. ergänze zu nach loskommen.
- 452 - 9 v. o. streiche das Komma nach Grundlage.
- 468 Anmerk. lies Institt. st. Const.
- 597 Zeile 1 v. u. l. Zuschnitt st. Zuchnitt.










3 2044 054 103 650

